DIE WIEDERENTDECKUNG DES ICH IN DER METAPHYSIK TEICHMÜLLERS

Inaugural-Dissertation

vorgelegt

der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel
zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

von

Dr. iur. MICHAEL SCHABAD

Druck: Volksdruckerei Basel . 1940

Gustav Teichmüller
1832 – 1888

DIE WIEDERENTDECKUNG DES ICH IN DER METAPHYSIK TEICHMÜLLERS

Inaugural-Dissertation

vorgelegt

der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel
zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

von

Dr. iur. MICHAEL SCHABAD

Druck: Volksdruckerei Basel . 1940

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren *Dr. K. Joël* und *Dr. P. Häberlin.*

Basel, den 4. Juli 1932.

Prof. Dr. H. RITSCHL
Dekan.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Meiner Mutter.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546710_0111

Inhaltsübersicht

Seite

Zum Geleit 1

Erstes Kapitel. *Teichmüllers Leben und Werk.*

1. Widersprüche 2
2. Teichmüllers Urerlebnis 7
3. Der äußere Lebensrahmen. Das hellenische, das christliche und das deutsche Motiv 8
4. Johannes Müller und Trendelenburg, Teichmüllers Lehrer. Göttingen, Basel, Dorpat. Russische Einflüsse 11
5. Frühschriften. Tod und Unsterblichkeit. Vom monadologischen Spiritualismus zur personalistischen Ontologie. Existenz gegen Idee. Apotheose des Ich 29
6. Die Hauptwerke der 80er Jahre. Aristokratischer Individualismus. Der Zweifrontenkrieg gegen Panlogismus und Positivismus. Die Seisachtheia des Ich 39
7. Durchbruch zur Existenz 51

Zweites Kapitel. *Vom Ich und vom Sein.*

1. Der Ausgang vom Ichwirklichen. «Personalismus» gegen «Projektivismus». «Bewußtsein» und «Erkenntnis». Das Ich als ontologisches Paradigma. Die kritische Klammer 56
2. Umriß der Lehre
   - I. Das Sein des Seienden. Die Wahrnehmung 65
   - II. Sein und Akt. Die drei Begriffe vom Sein. Sein und Seele . . 66
   - III. Das Was-Sein und das Daß-Sein 69
   - IV. Das wesenhafte Sein. Ich und Icherleben. Das Urständliche 71
   - V. Die Einheit des Ich 75
   - VI. «Substanz» und «Akzidenz» 76
   - VII. Akt und Gegenstand 76
   - VIII. Das Verstehen. Die Semiotik. Wirklichkeit und Wissen . . 76
   - IX. Rückblick auf die Ontologie. Weltanschauungstypologisches. Die wirkliche und die scheinbare Welt. Perspektivismus . . 78
   - X. Die Körperlichkeit als Semiotik der Seele 82
   - XI. Ich und Kausalität 82
   - XII. Perspektivismus der Zeit. Die geschichtliche Ordnung. Zeit und Zeitdauer. Die entworfene Zeit. Die Individuation. Sein und Zeit. Rückruf der Projektionen 84
   - XIII. Der Raum als perspektivische Ordnungsform 90
3. Auslöschung des Werdens als Ueberwindung des Todes 90
4. Das «Ding an sich» der neuen Metaphysik 94

Drittes Kapitel. *Metaphysik oder Psychologie?*

1. Umkehrung der gewohnten Denkweise. Selbstinnewerden des Wirklichen. Der logische und der metaphysische «Psychologismus» 97
2. «Substanz» oder «Existenz»? 116

Seite

3. Diesseits von «Metaphysik» und «Psychologie» 119
4. Existenzphilosophie und Idealrealismus. Das Sein der Erkenntnis und die Erkenntnis des Seins 125

Anhang. *Bibliographie und Literatur.*

Vorwort 137
I. Vollständiges Verzeichnis der veröffentlichten Schriften Teichmüllers in zeitlicher Reihenfolge des Erscheinens 139
II. Literatur über Teichmüller in alphabetischer Reihenfolge der Autoren 143

Namenregister 169

Abkürzungen

Die in der vorliegenden Schrift verwendeten Abkürzungen bedürfen, da sie im übrigen entweder allgemein gebräuchlich oder ohne weiteres verständlich sind, nur im Hinblick auf einige der zitierten Werke Teichmüllers der Erläuterung:

Unsterbl.	=	«Ueber die Unsterblichkeit der Seele», 1°, 1874.
Studien	=	«Studien zur Geschichte der Begriffe», 1874.
Neue Studien	=	«Neue Studien zur Geschichte der Begriffe» (Bd. I: 1876; Bd. II: 1878; Bd. III: 1879).
Wahrheitsg. Bericht	=	«Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel, verfaßt von Immanuel Kant», 1877.
Lit. Fehden	=	«Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.» (Bd. I: 1881; Bd. II: 1884).
Metaph.	=	«Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik», 1882.
Relig.	=	«Religionsphilosophie», 1886.
Psych.	=	«Neue Grundlegung der Psychologie» in «Neue Grundlegung der Psychologie und Logik», 1889.
Log.	=	«Neue Grundlegung der Logik» in «Neue Grundlegung der Psychologie und Logik», 1889.
Phil. Chr.	=	«Philosophie des Christentums», 1931.

Zum Geleit

Durchwandert man das ausgedehnte Schrifttum Teichmüllers, so ist's einem zu Mute, als bewegte man sich in einer noch unentdeckten Landschaft von herber Schönheit und einmaligem Zauber. Einige nahten sich ihr und wandten sich wieder ab und zogen an ihrem Geheimnis vorüber; andere durchstreiften ihre Randgebiete; doch nur selten trifft man auf stille Einsiedler, die sich hier niederließen, und scheues Schweigen lagert über Gipfeln und Abgründen. Man fühlt: hier ist jungfräulicher Boden, mit ungehobenen Schätzen, und nicht ohne leise Wehmut freilich ahnt man künftige Betriebsamkeit voraus, die unausbleiblich scheint, wo so viel funkelndes Gold lockend zu Tage liegt. Man sagt sich: da, an jener aussichtsreichen Anhöhe, mag wohl sich einst ein emsiger «Dissertationsbetrieb» festsetzen, und dort gar, an jener wundersamen Kreuzung verschlungener Pfade, eine ganze «Teichmüller-Philologie», und auch Touristen-Neugierde wird sich vielleicht einmal der Reize dieser Gegend bemächtigen und im populärphilosophischen Baedeker dereinst ein Stern auf sie hinweisen. — So erlesen nun auch der Genuß ist einer einsamen Wanderung durch diese nordische Landschaft, die ihrem innersten Wesen zu lauschen scheint und ganz versunken in dies Selbstbelauschen: man fühlt, bei allem Reiz des Esoterischen, sich doch auch wieder fast beschämt durch das freigebige Geschenk einer glückhaften Fügung, die einem die Pforte wies zu dieser verwunschenen Welt, und freudig gibt man dem Drange zu versuchen nach, sich der unverdienten Bevorzugung nicht unwürdig zu erweisen und mitzuteilen sein Wissen um den verschollenen Reichtum.

Basel, am 1. November 1931. *M. Sch.*

ERSTES KAPITEL

Teichmüllers Leben und Werk

1.

Von außen betrachtet: ein ereignisarmes Gelehrtendasein. Doch es war erfüllt von inneren Spannungen, und nicht gar selten entluden sich diese in grotesken und sarkastischen Aeußerungen, in unversöhnlich scheinenden Widersprüchen, in Zornesaufwallungen und offenbaren Ungerechtigkeiten, denen aber unvermittelt Bezeugungen verstehender Duldsamkeit folgten und liebliche Bilder, sinnige Gleichnisse, heitere Abschweifungen. Die bürgerliche Korrektheit einer wohlgeordneten Professorenlaufbahn barg dramatische Seelenkämpfe, unter dem Schutzpanzer derbster Polemik unverkennbar stak ein zartes und leicht verwundbares Gemüt; schon in den historischen Schriften bricht durch die starre Hülle philologischer Akribie Teichmüllers lodernde Leidenschaft des Wahrheitssuchers und religiöses Pathos hervor. Sein Verhältnis zu Aristoteles und Hegel kann nicht anders, denn als *Haßliebe* bezeichnet werden, wie er denn selbst einmal es «ganz in der Ordnung» findet, «wenn dieselbe Person geliebt und gehaßt, dasselbe Werk gepriesen und bespöttelt wird» (Lit. Fehden Bd. II, 82). Noch ist sein Briefwechsel nicht veröffentlicht, und es finden sich in seinem umfangreichen handschriftlichen Nachlaß auch solche Schriften, deren postume Herausgabe er untersagt haben soll. Reicht das Wenige, das wir von seiner Persönlichkeit und seinem Werden heute wissen, reicht die autobiographische Zeichenhaftigkeit (um einen von Teichmüllers Lieblingsbegriffen zu beschwören) seiner Aussagen und auch seiner Verschweigungen aus, um, selbst wenn die letzte Gesetzlichkeit einer individuellen Existenz und das letzte seelische Verstricktsein einer ungewöhnlichen Denkanstrengung hier wie überall unergründbar blieben, uns doch wenigstens jenen Blickpunkt finden zu lassen, von dem aus sich all das Widerspruchvolle an Teichmüller, dem Enthüller des «Perspektivismus», perspektivisch geordnet darböte?

Denn allerdings: *widerspruchsvoll* genug tritt uns Teichmüllers Erscheinung entgegen, und die argen Mißdeutungen, denen seine Lehre zum Teil bei Friedrich Nietzsche und bei solchen Interpreten, die ihn schlechtweg zum «Idealisten», ja zum Jünger grade des Hegelschen «Idealismus» werden ließen, ausgesetzt war, sind nicht ganz unentschuldbar. — So etwa wird Teichmüller nicht müde, das «Neue» an seiner Philosophie, die im «fundamentalen Gegensatz gegen die ganze frühere Weltauffassung» stehe (Metaph. 349), hervorzukehren; seine Philosophie «eröffnet eine ganz neue Bahn» (Psych. 162) und sie muß «sich erst Bahn brechen durch die vielen künst-

lichen und einseitigen Theorien, die alle Köpfe der mehr oder weniger geschulten Gelehrten erfüllen» (Relig. 106), aber im gleichen Atemzug versichert Teichmüller, er wende sich «mit voller Zuversicht an die ganze Gelehrtenrepublik», denn der neuen Metaphysik «erster Beschützer ist die unvertilgbare Ueberzeugung der ganzen Menschheit selbst» (Relig. XIV) und: «Diese neue Metaphysik ist nicht meine Erfindung» (Metaph. 347). *Neu und uralt zugleich* sei seine Lehre, und auch sonst werden ihr Prädikate beigelegt, deren Vereinbarkeit keinesfalls ohne weiteres einleuchtet. Ihre «zweite Schutzmacht bildet das Christentum» (Relig. XV), in dem «sich die natürliche und wahre Menschheitsphilosophie vollendete» (Psych. 147); aber nicht nur «*christlich*», auch «*deutsch*» sei sie zugleich, und darum «mag man mich immerhin zu der freien Gemeinschaft derjenigen zählen, deren Richtung durch Namen wie Leibniz und Lotze oder als Deutsche Philosophie bezeichnet werden kann».[1] (Dieser Deutschen Philosophie Teichmüllers wird merkwürdigerweise das Schicksal zuteil, in Deutschland fast unbeachtet, in Rußland dagegen die tiefste und nachhaltigste Wirkung ausgeübt zu haben.)[2] Der Protestant Teichmüller bewundert die katholische Kirche,[3] er geißelt aber auch kirchliche Zustände (vgl. Relig. 138, 347) und spricht über die protestantische Theologie in einer Weise (Relig. 486, 352), die nur bei einem so zu tiefst Verbundenen unangefochten bleiben kann, eben weil sie nicht schadenfreudigem Spott eines Außenseiters, vielmehr der zürnenden Liebe des Verantwortlichen entquillt, und der protestantische Individualismus der Freiheit verbindet sich bei ihm mit dem Eingebettetsein des Ich in ein streng prädeterminiertes Ganzes. Ehrfürchtig spricht er von dem «Ausnahme»-Volk der Juden mit ihrem «reinen, unverfälschten Monotheismus» (Relig. 289), welch «eigentümliches Phänomen nicht philosophisch erklärt werden kann» und uns vor ein «historisches Rätsel» stellt, «für welches die bloße Spekulation keinen Schlüssel hat» (Relig. 290), von der jüdischen Religion, die «mit der Religion keines anderen Volkes verwandt sein konnte und keine Wurzeln in der polytheistischen Naturreligion hatte und nicht wie bei den Germanen, Indern und Griechen einen Mischmasch von moralischer Theologie und wüstem Aberglauben bildete, sondern ... als eine

---

[1] Unsterbl. VI, vgl. daselbst 13, 67, 131, aber Psych. 8: «Wenn ich ... in meinem Buche über die Unsterblichkeit der Seele Leibniz als meinen Vorgänger bezeichnete, so muß man dies cum grano salis verstehen ...»

[2] Wie denn Teichmüllers hellenistische Forschungen draußen an der Wolga, aber auch in Oxford, in Florenz und Neapel mehr Anhänger und Fortsetzer gefunden haben als in der Heimat des Gelehrten.

[3] Relig. 424: «Auch ist die katholische Kirche sowohl in dem innerweltlichen Verkehr der Gläubigen untereinander, als auch in dem auswärtigen Verkehr mit dem überweltlichen Gott so groß, so frei und so schön ...»

wahre Offenbarung Gottes gelten kann» (Relig. 290, vgl. daselbst 311), aber dieselbe Feder, als gehörte sie Schopenhauern, schreibt grimmige Sätze über hebräische Propheten (Relig. 315) und wird nicht müde, den «jüdischen Kant» zu bekämpfen.[1]

Widersprüche? Sie häufen sich, wenn Teichmüller mit den einzelnen Richtungen, mit den großen Denkern sich auseinandersetzt. Der «edle *Fichte*» (Metaph. 29), dieser «tapfere Mann», auf den «ich gern ein Encomium schreiben würde», weil er «das Ich zum Mittelpunkt der Philosophie machte» (Metaph. 7), verstand doch wiederum rein gar nichts vom Ich, «und es ist nur ein Idolon fori, wenn man z. B. Fichte für einen Vertreter des Ichs hält» (Relig. VII). *Hegels* «souveräne Hoheit» (Log. 242) und «königlicher Sinn» (Log. 244) schließt nicht aus, daß auch er «von dem armseligen Gegensatze von Denken und Sein, Subjekt und Objekt, Ideellem und Realem» ausgeht (Log. 321), «von dem Begriff des substanzialen Seins keine Ahnung hat» (Relig. 519), dann wieder «den ursprünglichen Unterschied des Ideellen und Realen sophistisch vertuscht»,[2] so daß gerade «der Widerwille gegen die Hegelsche Philosophie ein Zeichen der Besonnenheit» ist (ebendaselbst), obwohl Hegel als «der gelehrteste und größte moderne Philosoph» (Metaph. XIV. Anm.) angesprochen werden muß. *Spinozas* Definition der Substanz ergebe «auch für unsere Auffassung des Ichs» einen «erträglichen Sinn» (Metaph. 121), und es sei «die Energie zu loben», mit der in Spinozas System «die Einheit der Substanz und daher überhaupt des Weltinhalts festgehalten wird» (Unsterbl. 118), allein es sei bei Spinoza überraschender Weise doch «auch nicht ein einziger Punkt der Gemeinschaft zu finden» (Metaph. 171), übrigens sei Spinoza ein «trockener, pedantischer, gemütloser Jude», der freilich «besser» sei als seine «armseligen Gedanken vermuten ließen» (Relig. 367). *Kant?* «Kant ist also streng genommen nur ein konsequenter Leibnizianer» (Psych. 58), nein, ein «moderner Scholastiker» (Psych. 15), nein, vielmehr Sensualist, Positivist, Skeptiker,[3]) er «steht tief unter Platon» (Lit. Fehden, Bd. II, S. XIV), wiewohl er ein «Genie» ist (Phil. Chr. 104) und seine Leistung «großartig» (Metaph. VIII).

Der *Positivismus* «ist keine Lehre, sondern nur eine Leere» (Metaph. 344), er ist «nicht bei kräftigen und gesunden Naturen zu

---

[1] Phil. Christ. 61 («Kurz, der kantisch-jüdische ... Gott kann nicht existieren»), vgl. Relig. 318, 319 («Kant, ganz wie ein echter Jude ...»), 321, 350. Aber das «Einzigartige» der jüdischen Religion sieht Teichmüller selbst viel schärfer als Kant in seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

[2] Unveröffentliches Manuskript des zweiten Teils der Metaphysik, Kap. V («Die objektiven Kategorien»), Originalmanuskript S. 176/215a.

[3] Metaph. VIII, XXVII, 6, 21, 34, 39, 48, 74, 93, 112 ff., 134, 139, 335, 343, 349. Psych. 10.

Hause, sondern ein Zeichen geistiger Schwäche; er ist als Asthenie des Zeitalters zu diagnostizieren und gehört den Blasierten, den Heruntergekommenen und Bastarden» (Relig. 360), aber sein Drang nach Wirklichem sei doch gesund, «das Wahre und Anerkennenswerte» am Positivismus sei instinktives «Verlangen nach Realität» (Relig. II und XI). *Aristoteles?* «Daß wir nicht den Stagiriten, den abirrenden Schüler Platons zum Meister wählen, das braucht kaum noch gesagt zu werden» (Lit. Fehden Bd. I, S. 249), und: «Ich glaube, es würde heutzutage besser philosophiert werden, wenn man den Aristoteles eifriger studierte» (Studien zur Geschichte der Begriffe, Vorrede S. V.) Und *Platon* selbst, der «bis auf unsere Zeit hin die tiefsten Denker sich unterworfen hat» (Lit. Fehden Bd. II, S. I), «der göttliche Platon», dessen Bild «jedem wahrhaftigen Philosophen zum Trost gereichen kann» (ebenda S. XVII), «der größte Genius der Philosophie, Plato divinus» (Metaph. XVIII), «klüger als alle anderen Griechen» (l. c. 4), «der größte Denker des Altertums» (l. c. 233) — nun, seinem Gedankensystem «kann ich von dem Standpunkt meiner Metaphysik aus ... nur eine untergeordnete Erkenntnistiefe zuerkennen» (Lit. Fehden Bd. I S. 136), «wir können nicht Platons Anhänger sein» (Lit. Fehden Bd. I. S. 246 und 248) und — «meine Metaphysik hat mit dem Platonismus nichts zu tun» (Relig. 361 Anm.)

Doch genug der Beispiele. Sie sind beliebig vermehrbar. Ihrer systematischen Erörterung soll hier nicht vorgegriffen werden. Wir werden noch viele widersprechende Aeußerungen Teichmüllers über ein und denselben Autor, über ein und denselben Gegenstand kennen lernen und die «*exsolutorisch-dialektische Methode*» bloßlegen, die immerhin eine Auflösung mancher Dissonanzen ermöglicht. Jede Ansicht hat eben ihre perspektivische Berechtigung, aber die Geschichte der Philosophie arbeitet die Begriffe in chemischer Reinheit ihrer Elemente heraus. Je nach dem Gesichtspunkt zeigt sich eine Theorie als perspektivistisch *berechtigt* oder als *bloß* perspektivistisch berechtigt. Wohl fordert die Pietät vor Teichmüllers geistigem Werdegang ein Absehen von dem Bemühen, sein Werk als Ganzes zu kanonisieren und seine Entwicklung vom monadologischen Spiritualismus zur kritischen Philosophie des Ichwirklichen um eines theologischen Interesses, z. B. um der «Substantialität» der Seele willen, in den Hintergrund treten zu lassen. Widersprüche, die von seinem geistigen Ringen zeugen und von seiner Unentwegtheit im Erforschen der Wahrheit, sollen nicht weggedeutet werden. Sie machen uns Teichmüllers Gestalt lebendig und liebenswert, denn «aus parallelen Linien allein ergibt sich kein Charakterbild». Aber mit der (vermutlich) überwiegend formalen Kunst des berühmten Beweis- und Widerlegungsvirtuosen von Leontinoi hat dies nichts zu tun, eher schon vielleicht mit dem Positiven (wahrheitstheore-

tisch «Perspektivistischen»), das in den Ἀντιλογίαι des Protagoras enthalten gewesen sein mag (Diog. Laert. IX 51 f.), am allerwenigsten jedoch mit Karneades, mit dem Teichmüller in Dorpat nach einem Bericht[1]) verglichen worden sein soll. Wer an Karneades dachte, kannte — Leibniz nicht! Teichmüllers Analogien zur Skepsis sind ganz anderer Art, beziehen sich auf eine andere skeptische Haltung (die «christliche Skepsis») und hängen mit seiner Semiotik-Lehre zusammen. Nein, es war, trotz der Vermutung seiner von Bobrow erwähnten Gegner, kein «Begriffsspiel», das Teichmüller, der oft Lächelnde, Lebhafte, Spottlustige[2], trieb, dazu war ihm Philosophie, war ihm Wahrheit zu erhaben und heilig; und war er unbestreitbar ein Meister der eristischen Kunst, so pflegt er doch das Negative um des Positiven willen, seine zahlreichen καταβάλλοντες sind nur die Kehrseite des Leibnizisch-Konziliaristischen. Aber zu mächtig waren die Spannungen seiner Existenz, zu aufgeschlossen und empfänglich sein Gemüt, zu widerspruchsvoll und übergangsmäßig seine Zeit, als daß seine Philosophie «ein Theben mit hundert Toren» wäre[3] und «von jedem Ende» in Angriff genommen werden könnte, und hinzu kam die Unerbittlichkeit seines Erkenntniswillens, die ihn oft vor endgültiger Festlegung zurückscheuen ließ und immer weiter trieb in der Richtung auf das doch letztlich Unsagbare, nur semiotisch Andeutbare, nämlich das Selbsterleben des Ich, kam die Eigenart seiner dialektischen Methode und der entscheidende Gegensatz seiner Ich-Philosophie zu *allen* Spielarten «projektivistischer» Systeme, deren Rangordnung er gewiß nicht übersah,[4] die aber alle zwangsläufig ein teilweises Ja und ein teilweises Nein herausforderten, was weder mit dem «synkretistischen» Allesversöhnenwollen noch auch mit dem gewöhnlichen «eklektizistischen» Sichaneignen des Konvenierenden verwechselt werden mag. Es ist in der Tat sehr merkwürdig, wie hier persönliches Schicksal, Zeitlage und immanente Notwendigkeiten der Methode ineinandergreifen, und wie aus an sich durchaus folgerichtigen Entwicklungen, aus natürlichen Beeinflussungen und einem unbän-

---

[1] Eugen Bobrow, Philosophie in Rußland, Kasan 1899. 1. Heft, 2. Abschnitt, S. 25/44: «Erinnerungen an Gustav Teichmüller» (russisch).

[2] Bobrow a. a. O.

[3] Im Sinne der authentischen Auslegung dieses (mißverstandenen) Gleichnisses durch Schopenhauer selbst, etwa in dem Briefe an Julius Frauenstädt vom 26. Sept. 1851.

[4] Lit. Fehden Bd. I, S. 246: «Mithin begründete er (scil. Platon) nur den Idealismus, eine wackere Weltansicht, die bei weitem die entgegengesetzte, den Materialismus, an Fülle der Erkenntnis und Kraft des Begriffs übertrifft». (Ueber dieses «*nur* den Idealismus» später.) Vgl. auch Metaph. 343: «Wenn wir aber den Realismus mit dem Idealismus nach ihrer philosophischen Kraft vergleichen, so steht der letztere himmelhoch über dem ersteren, da ja die Vernunft ebenso hoch über der Sinnlichkeit steht.»

digen Streben nach gedanklicher Einheit zunächst ein widerspruchsvoll anmutendes, ja verworrenes und verwirrendes Gesamtbild entsteht, das unenträtselbar bleiben muß, solange nicht der richtige Einstellungspunkt gefunden und das Durcheinandergelagerte nicht zurechtgerückt ist.

2.

In der zu erhoffenden Revision des Prozesses der deutschen Philosophie namentlich des spätern 19. Jahrhunderts wird Teichmüller als einer der gewichtigsten Zeugen dafür aufzurufen sein, daß ihr spekulativer Genius nicht erlahmt war. Wir haben aber auch gerade heute Anlaß und Grund, Teichmüllers Ontologie zu verstehen zu suchen. Dem so lange verkannten Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist freilich auch eigenstes Interesse der Lebenden, gerade wenn man sich auf die Problemlage der Gegenwart besinnen und nicht, wie es bei Platon einmal heißt, den Kindern gleichen will, die nur ein paar Jahre Geschichte haben, so daß z. B. in einem übrigens grundgescheiten und verdienstvollen Buch, nach einer Anführung der Lehre Nikolaj Hartmanns «Erkenntnis *ist*», ein lapidarer Satz wie dieser möglich wurde: «Ein auch bei Max Scheler auftauchender Gedanke, für den er die Priorität in einem Gespräch mit dem Verfasser in Anspruch nahm» (Fritz Heinemann, Neue Wege der Philosophie, 1929, S. 101). Nullum est jam dictum, quod non sit dictum prius. Ueberdies kann uns die Begegnung mit einem großen Vorwegnehmer eine vergangene Epoche mit einem Schlage vertrauter und übersichtlicher erscheinen lassen, schon als die natürliche, und sei es feindliche Umwelt seines Werdens, als seine Atemluft, als die Abstoßfläche seiner Denkbewegung. Das «*Bildungserlebnis*» Teichmüllers war die Begegnung mit Lehrer und Freund Trendelenburg, der ihn vor dem Hegelschen Universalismus bewahrte (ohne daß Teichmüller die Hegel-Kritik Trendelenburgs ohne weiteres für berechtigt hielte: Metaph. 51; Log. 250), aber auch zur folgenschweren abweichenden Interpretation Platons anstachelte, Trendelenburg, von dem Teichmüller an aristotelischem Gedankengut viel mehr übernahm, als er später selbst gelten lassen wollte, sein «*Urerlebnis*» aber[1] war die dauernde Nähe des Todes. Seine ganze Philosophie, die mit «deutschen» philosophischen Waffen die «christliche» Offenbarung verteidigt, gilt dem Erweis der Unsterblichkeit. Sie gleicht einem Fanal des ungewordenen und unvergänglichen Ich. Es ist die Einzelseele, die sich verzweifelt aufbäumt gegen ein Aufgehen im Allgemeinen, sei es das Allgemeine des Logos oder das der Gattung, die Einzelseele, die die Vergänglichkeit flieht, und wenn Tapferkeit

[1] Das Gegensatzpaar Urerlebnis — Bildungserlebnis ist bekanntlich, in Anknüpfung an Gundolfs Gœthewerk, von Richard *Herbertz* eindrucksvoll herausgearbeitet worden.

wirklich nur eine «Flucht nach vorn» wäre, wie ein großer Entlarver lehrte, so wäre es der Tod, der Teichmüllers «Seele» tapfer, ja verwegen machte, so daß sie mit wundervoller Besessenheit vorwärtsstürmt und die ganze Welt erobert, mehr: die ganze Welt aufsaugt — ein Imperialismus der Seele, der allein wahres Sein zukomme, vor deren ewiger Majestät Zeit und Tod ins Wesenlose versinken. Es ist eine Pflicht der zeitimmanenten Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Teichmüllers Lehre in ihrer Unzeitgemäßheit zu vermerken, und *daß* sie unzeitgemäß war, gehört mit in den Steckbrief jener Zeit. Es ist aber auch ein Recht der Gegenwart, Teichmüllers Lehre aus ihrem Dornröschenschlaf unter der Rubrik «Epigonentum Lotzescher Richtung»[1] zu erlösen — nicht etwa um, wie es zum Teil mit Carus, mit Bachofen geschehen ist, durch nachträgliche Glorifizierung das historische Kräfteverhältnis zu verfälschen: nein, das Gewesene soll unantastbar bleiben, und auch ein Uebersehen ist eben ein Indizium. Wohl aber dürfen *wir* als Fragende und Suchende uns dem Unzeitgemäßen von ehemals zuwenden und für *uns* das Bild der Zeit, der er nicht gemäß war, in der er aber gelebt hat, neu formen, Licht und Schatten anders verteilend.

3.

Die erste Biographie und Bibliographie Teichmüllers stammt aus der Feder seines Schülers *W. Lutoslawski.* Sie erschien kurz nach dem Tode unseres Philosophen und stützte sich in manchen Einzelheiten auf Mitteilungen von Teichmüllers Witwe.[2] Als eine erste Materialsammlung ist die nur 10 Seiten umfassende Arbeit Lutoslawskis schätzenswert; auf Teichmüllers Lehren und philosophiegeschichtliche Stellung geht sie freilich nicht ein. An Lebensdaten sei ihr, um zunächst einen äußeren Rahmen für eine Lebensdeutung zu gewinnen, Folgendes entnommen:

---

[1] Vgl. etwa Karl *Vorländer,* Gesch. der Philosophie, 5° 1919, Bd. II, S. 409; Friedrich *Kirchner,* Gesch. der Phil., 4° (Runze), 1911, S. 455; Otto *Siebert,* Gesch. der neueren deutschen Philos. seit Hegel, 1898, S. 439/443.

[2] W. *Lutoslawski:* «Gustav Teichmüller.» Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde (Bursian-Müller), 11. Jahrgang, 1888. Berlin, S. Calvary & Co., 1890 (S. 7/17). Lutoslawski zitiert hier auch seinen Aufsatz über Teichmüller im Schriftsteller-Lexikon «Das literarische Deutschland».

Mit Lutoslawski zusammen bearbeitete der russische Teichmüllerianer *Bobrow* den § 69 (über Philosophie in Rußland) für Ueberweg-Heinze (8°, Bd. III, Teil II, S. 488/491), Berlin 1897. — Ueber Lutoslawskis Stellung unter den russischen Leibnizianern, mit Hervorhebung des Teichmüller-Interpreten Koslow und Askoldows, s. Nicolaj *Losski* (j), «Die Grundlegung des Intuitivismus» (Halle 1908), S. 193/195. — Gegen Lutoslawskis Darstellung der polnischen Philosophie in Ueberwegs Grundriß (12°, 1928) tritt, u. a. mit Berufung auf Teichmüller, der in Kowno (Litauen) wirkende Teichmüllerianer *Szylkarski* auf in: «Der russische Gedanke» (Friedrich Cohen in Bonn), Jahrgang I, Heft 2, S. 206/207.

Am 19. November 1832, also kurz nach dem ersten Jahrestage von Hegels Tod, als Sohn von Rentier August Teichmüller und Charlotte geb. v. Girsewald in Braunschweig geboren, hörte Gustav Teichmüller während seiner Studienzeit in Berlin, die durch ein Tübinger Semester unterbrochen wurde, Physiologie bei Johannes Müller,[1] Physik bei Dove, Chemie bei Mitscherlich, Geographie bei Ritter, Geologie bei Quenstedt, Philologie bei Boeckh, Meineke, Haupt, Geschichte bei Ranke, Theologie bei Nitzsch, Staatsrecht bei Stahl, Philosophie bei Reiff, Vischer und vor allem Trendelenburg.[2] Von 1856 bis 1860, beinahe vier Jahre, lebte Teichmüller in Rußland, zunächst (bis 1858) als Hauslehrer in der Familie des preußischen Gesandten Freiherrn von Werther. Er verkehrte mit Mitgliedern der Petersburger Akademie der Wissenschaften, so mit K. E. v. Baer, Schiefner, Stephani, führte Reisen ins Landesinnere aus, lernte Land und Leute kennen. Seit 1858 erteilte er den griechischen Unterricht am Deutschen Gymnasium der St. Annenkirche in der Newastadt und lehrte Pädagogik in der Mädchenabteilung dieser Schule. 1860 verheiratete er sich mit einer seiner Schülerinnen Anna Cramer.[3] In Göttingen seit 1860 habilitiert, hatte Teichmüller in seinem aristotelischen Praktikum u. a. Rudolf Eucken unter seinen Zuhörern. Er verkehrte mit Lotze, Ritter, Henle, Klinkerfüß, Waitz, Ernst Curtius, Dorner. Der Tod seiner Gattin (1862) erschütterte ihn «so tief, daß ihm das Leben in der gewohnten Umgebung unerträglich wurde... Er beschäftigte sich viel mit Medizin, um dem Tode, dessen unerbittliche Strenge ihm sein Familienglück zerstört hatte, künftig erfolgreicher entgegenarbeiten zu können; aber es gelang ihm trotz aller seiner Anstrengungen nicht, die verlorene Ruhe wieder zu gewinnen.» Eine 1½ Jahre lange Orientreise, die ihn u. a. nach Griechenland, Aegypten und Palästina führte, brachte ihm eine gewisse Linderung seines Seelenleids. Im Jahre 1866 verheiratete sich Teichmüller mit Lina Cramer, einer Schwester seiner ersten Frau[4] Von 1868 bis 1871 wirkte Teichmüller als Philosophieprofessor in Basel. Hier verfaßte er «Aristoteles' Philosophie der Kunst». «Drei Jahre verbrachte er dort (scil. in Basel) in einer segensreichen glücklichen Tätigkeit, unter Schülern und Kollegen, von denen er auch später immer die angenehmsten Erinnerungen behalten hat.» In Basel hielt Teichmüller auch öffentliche Vorträge «über die Auffassung der Welt und des menschlichen Lebens in den neun ersten christlichen Jahrhunderten». 1871 erfolgte die Berufung nach Dorpat. Die Uebersiedlung bedeutete zugleich eine Wendung von der aristotelischen Forschung zum Studium

---

[1] Vgl. die Anspielung in Teichmüllers Psych. S. 80.

[2] In Berlin gehörte Dilthey zu seinen Studienfreunden. Im Juli 1856 bestand Teichmüller in Halle sein philosophisches Doktorexamen.

[3] Die Mitteilung Lutoslawskis (und nach ihm Euckens), Anna Cramer sei «die Tochter eines estländischen Gutsbesitzers», wird von der älteren Tochter des Philosophen, Anna Teichmüller, in einem Brief an den Schreibenden dahin richtig gestellt, Anna v. Cramer sei väterlicherseits deutscher Abstammung gewesen; das Familiengut der Cramer lag in Ingermanland bei Narva.

[4] Auch aus dieser zweiten Ehe stammt eine Tochter, Frau Hertha Brückner-Teichmüller, die Gattin des Basler Ophthalmologen Prof. Arthur Brückner.

der Begriffe. Seit 1880 datiert eine neue Wendung, und zwar zur systematischen Philosophie. Am 22. Mai 1888 starb Teichmüller an Magenkrebs.

Soweit die biographische Nachricht Lutoslawskis. Auch Rudolf *Eucken*,[1] dessen Bericht sich auf Lutoslawskis Biographie stützt, unterscheidet in Teichmüllers Forscherleben drei Hauptabschnitte. Die erste Periode gelte der Aristotelik (1867, 1869, 1873), die zweite den Untersuchungen über die Geschichte der Begriffe (1874, 1876—79, 1881—84), die dritte den systematischen Arbeiten (1882, 1886) als dem «Höhepunkt des Ganzen».

Diese Einteilung nun ist uns etwas zu schematisch. Sie wird der tatsächlichen Kontinuität in Teichmüllers Denken nicht gerecht, da der Begriff des Seins schon in Teichmüllers «erster Periode» vorherrscht und da noch in der «dritten Periode» das Studium der Begriffe von höchster Wichtigkeit bleibt.

Die Auseinandersetzung mit Platons Lehre von der Unsterblichkeit ist für Teichmüllers historische sowohl als auch systematische Schriften von zentraler Bedeutung,[2] es hängt damit sein fundamentaler Begriff des «substantiellen Ich», der «Persönlichkeit» zusammen, der ewig bedeutsamen «individuellen Persönlichkeit, deren Würdigung erst dem Christentum vorbehalten blieb und einer höheren Philosophie als der Platonischen» (Lit. Fehden II, S. 163). Diese Auseinandersetzung zieht wie ein roter Faden durch das gesamte Schrifttum Teichmüllers, gibt den Ausschlag bei der Entscheidung zwischen Idealismus und Christentum, denn auch Platon, der «als das Wesen der Seele die φρόνησις, den objektiven Ideengehalt setzt, welcher ganz allgemein» ist, und dem «die der Seele sonst noch zukommende Selbstbewegung nur das allgemeine Prinzip des Nichts oder des θάτερον, d. h. die Abstraktion des sinnlichen Werdens bedeutet», lasse die Seele «die Mischung der objektiv genommenen sinnlichen und intelligiblen Welt, d. h. unserer empirischen und spekulativen Erkenntnissphären» sein (Metaph. XVIII) und bleibe somit im Projektivistischen (Dogmatischen) stecken, ohne zu der «christlichen» (bei Augustinus und Descartes vorgebildeten) Existenzergreifung im Icherleben vorzudringen, und wir dürfen Teichmüllers denkerisches Leben nicht in Perioden auseinanderreißen nach einem Kriterium, das, wie das Durcheinander der Jahreszahlen bei Eucken zeigt, nicht einmal im Sinne des Verlagskataloges stimmen kann.

---

[1] Artikel über Teichmüller im 37. Band der Allgemeinen Deutschen Biographie, Leipzig 1894. Auf Euckens Artikel fußt die Teichmüller-Notiz im «Literatur-Kalender».

[2] Vgl. vorläufig folgende Stellen: Neue Studien III, S. 427; Lit. Fehden I, S. 64—65; Lit. Fehden II, S. 149 und 161—164; Unsterbl. S. 12, 161, 201; dazu über Orthodoxie und Dialektik bei Platon Relig. 516; Metaph. S. X. XI, XVIII, XIX, XXI.

Nein, dies war gerade das Drama Teichmüllers, daß er sich zu Platons Herrlichkeit unwiderstehlich hingezogen fühlte, aber zumal durch das wuchtige Erlebnis der Vergänglichkeit, durch kreatürliche Angst und Not, durch die grauenhafte Unabweisbarkeit des Todes dazu getrieben wurde, im christlichen Glauben Halt und Trost zu suchen, und da nicht Platon (der *wahre* Platon der Dialektik), sondern nur das Christentum ihm individuelle Unsterblichkeit zu verbürgen schien, durfte er sich zu Platon nicht bekennen, riß er sich gewaltsam los von seinem geliebten Attika, überhörte geflissentlich die aus leuchtender mediterraner Bläue herüberschwebenden Klänge und rettete sich in eine christlich-deutsche Mystik, die er «grau in grau» metaphysisch-begrifflich unterbaute.[1] Wir verfehlen den innersten Kern an Teichmüllers Leben und Denken, wenn wir diese Kontinuität des entscheidenden Interesses vernachlässigen um einer äußeren Periodisierung willen. Trauen wir lieber seinem eigenen Zeugnis, wonach sich seine historischen und systematischen Interessen verzahnten, abwechselten und ergänzten, wobei ihm freilich diese noch «wichtiger» schienen als jene.[2] Beinahe die gesamte schriftstellerische Produktion Teichmüllers steht, unmittelbar oder mittelbar, *im Dienste der Unsterblichkeitsidee.* Teichmüllers Hauptanliegen ist: den Tod zu überwinden durch die Entwirklichung seiner, der einzelnen Seele Ewigkeit zu verbürgen durch die Entlarvung der Zeit als einer perspektivischen Täuschung und durch den Nachweis der «substantiellen» Würde der Person.

4.

Nun gilt es aber, den äußeren Rahmen von Teichmüllers Leben [3] nach Möglichkeit auszufüllen. Den Beleg zwar für unsere vorwegnehmende denkpsychologische Grundaufstellung — die Stimme des Todes als Teichmüllers δαιμόνιον — liefert erst sein gesamtes Schaffen; hier mag es immerhin am Orte sein, sich einige der an-

---

[1] Metaph. XXV f: «Während Werke der Poesie und Redekunst sofort den Leser fesseln können durch das angenehme Spiel der Einbildungskraft und durch die das Gemüt in Mitleidenschaft ziehenden Motive aus der moralischen Welt, so malt der Metaphysiker, wie Hegel mit Recht sagt, Grau in Grau, da er nur das ganz Abstrakte der Begriffe auf der Palette hat.» Psych. 229: «Das Ich aber mit seinem Ichbewußtsein ist ganz nackt und kahl; es ist darin nichts Interessantes zu sehen; denn das Theater der Welt liegt in den Funktionen . . .» Es ist natürlich, daß dies *Graue und Nackte des zeitlosen Seins* den farben- und werdenstrunkenen Nietzsche abstoßen mußte.

[2] Vgl. Lit. Fehden I, S. III, VII, Bd. II, S. I u. II sowie XVII, Metaph. S. XXIV f.

[3] Knappe Notizen biographischen Charakters, die sich meist auf Lutoslawskis Nachruf und auf Euckens Aufsatz stützen, findet man auch im Ueberweg-Oesterreich (Bd. IV), in verschiedenen Lexiken, in Erich Hocks' «Das Verhältnis der

geführten biographischen Daten etwas konkreter zu vergegenwärtigen. Friedrich Julius *Stahls* aristokratischer Konservativismus hat auf Teichmüller, seinen Schüler, zweifellos abgefärbt. Daß Johannes *Müller* einer seiner Lehrer war, ist nicht gleichgültig, entnimmt doch Teichmüller den so wichtigen Begriff «Projektion» (projizieren, Projektivismus) der Theorie des Sehens von Kepler bis Joh. Müller, der in seiner berühmten «Vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Tiere» (1826) auch sehr viel von «Scheinbarem» spricht (vgl. a. a. O. S. 62 f.), wobei freilich der Gegensatz zum Scheinbaren bei Müller «wahr», bei Teichmüller aber — metaphysisch — «wirklich» heißt. Für Projizieren sagen die Sehphysiologen A. W. Volkmann, Nagel, H. Helmholtz, auch Ueberweg oft noch «Außersichsetzen», «Nachaußensetzen», «Hinauswerfen», «Hinausverlegen». Jakob *Ohse* bemerkt in seinem russischen *Lotze-Buch* (S. 387 f.), es genüge, in der philosophisch anfechtbaren Sprache Joh. Müllers, der in seiner Lehre von der spezifischen Sinnesenergie die «Nerven» und Sinnesorgane selbst zum Subjekt der Selbstwahrnehmung macht (z. B. S. 45: «Die Sehsinnsubstanz bringt ihre Affektion sich selbst zur Empfindung; der Sehnerv kann gar nicht affiziert werden, ohne zu sehen sich selbst leuchtend»), die (projektivistisch hypostasierten) Begriffe «Nerv», «Empfindung» usw. durch «Seele» oder «Ich» zu ersetzen, um Lotzes Gnoseologie zu bekommen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch Teichmüller sich von Joh. Müllers Lehre tief beeinflussen ließ, und es könnte gezeigt werden, wie die Teichmüllersche Phänomenologie auf weite Strecken hin in gewissem Sinne eine Art philosophische Klärung verschiedener Sätze Joh. Müllers (a. a. O. S. 39, 40, 47, 50) darstellt. Diese Sätze rufen geradezu nach der Teichmüllerschen Trennung von Erleben und Wissen, von Selbst-, Akt- und Gegenstandsbewußtsein, von Ichwirklichem und perspektivischem Schein. — Es war für den jugendlichen Teichmüller ein nicht hoch genug

Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche» (S. 70) und in einigen anderen Schriften. — Richard *Falckenberg* («Hermann Lotze», I. Teil 1901, Frommanns Klassiker) steuert Einiges zur Biographie Teichmüllers bei. Er bezeichnet Teichmüller als einen Freund des Lotzeschen Hauses, der etwa auch um ein Urteil über Konrad Lotzes «König Jugurtha» angegangen wird (S. 104); vgl. zu den freundschaftlichen Beziehungen zwischen Lotze und Teichmüller daselbst S. 55, 64 (am 16. Dezember 1860 erwähnt Lotze den «sehr talentvollen jungen Privatdozenten Dr. Teichmüller»), 84 (Erwähnung der Lotzeschen Rezension über Teichmüller, Kl. Schr. III, S. 364). Falckenbergs Angabe (S. 110): «Zu Lotzes Schülern gehörte Gustav Teichmüller, der vor seiner Berufung nach Dorpat in Göttingen als Privatdozent wirkte», enthält zwei leichte Ungenauigkeiten: wohl teilte Teichmüller in hohem Maße die metaphysischen Anschauungen Lotzes, ohne freilich Lotzes Wandlung in dessen letzter Lebenszeit zu billigen (Lt. Fehden I, S. 247), aber Lotzes «Schüler» war er nicht; zwischen Göttingen und Dorpat liegt der fast dreijährige Aufenthalt in Basel.

zu schätzender Vorzug, von einem Berufenen ontologisches Denken lernen zu dürfen: Er erfuhr den tiefen und nachhaltigen Einfluß des begnadeten Lehrers *Trendelenburg*, dem er zwar schon als Student nicht unkritisch, aber zeitlebens bewundernd und dankerfüllt gegenüberstand. Deutlichen Spuren dieses Einflusses, sei es im Sinne der Befruchtung, sei es in dem der Aufstachelung zur Opposition, begegnen wir auch in Teichmüllers Schriften der Blütezeit auf Schritt und Tritt, so in der Auffassung der *Grundaufgabe der Metaphysik als eines Fragens nach dem Sein des Seienden*,[1] ferner im Zusammenhang mit der Geschichte der Begriffe, der exsolutorischen Methode und der *Typologie der Weltanschauungen*, wobei Teichmüller mit aller Deutlichkeit erklärt, von Trendelenburgs berühmter Einteilung auszugehen, sie allerdings umbaut und fortbildet in charakteristischer Weise;[2] sodann wäre natürlich die Auseinandersetzung mit dem Panlogismus und die divergente Interpretation Platons (als Beispiel der negativen Beeinflussung — Anregung zum Widerspruch —) zu erwähnen. Mit der Einordnung der Ethik in den «großen Oganismus» der immanenten Teleologie des platonisch-aristotelischen Systems durch Trendelenburg geht Teichmüller einig (Studien, 1874, S. V). Aber ihn, im Hinblick auf Trendelenburgs Einfluß und auf seine eigenen aristotelischen Forschungen, oder gar aus seinem eigenen System heraus, zum Aristoteliker zu machen, wäre durchaus mißverständlich, obwohl Teichmüller noch 1882 bekennt, «immer ein dankbarer Schüler des «Aristotelikers» Trendelenburg» heißen zu wollen (Metaph. 295).

Teichmüllers Jugend- und Reifezeit fällt, was nicht zu übersehen ist, in die Jahre des steigenden *Schopenhauerschen* Ruhmes; noch zu Lebzeiten des Alten läßt Teichmüller seine ersten philosophischen Schriften im Druck erscheinen. Der 1832 Geborene gehört einer Generation an, die in der Atmosphäre des «Pessimismus» reif geworden war, jener Generation, für die, um einen Brief des gleichaltrigen Wilhelm Busch an Maria Anderson zu zitieren, der «Widerwille gegen den Tod» das entscheidende Erlebnis war und «die Ungewißheit über das Wo und Wie unserer Wiedergeburt». Schopenhauers «Neuer Einfall», das Irrationale (den «Willen») von dem Intellekt abzusondern, übte auf Teichmüller einen unauslöschlichen

---

[1] Metaph. 3.

[2] Vgl. etwa Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. II, S. 1—30 und darüber Teichmüller, Metaph. S. V ff. — In Unsterbl. S. 203 weist Teichmüller auf seine Trendelenburg-Rezension in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1869, Stück 47, S. 1848 hin. Diese Besprechung, am 24. November 1896 erschienen, bezieht sich auf die weltanschauungstypologischen Ausführungen im dritten Band der «Historischen Beiträge» (Berlin 1867). Sie enthält auch sonst einige für Teichmüller nicht unwichtige Stellen.

Einfluß aus;[1] bei allem Sträuben gegen die Faszinierungskraft der Schopenhauerschen Lehre und mit vielen Vorbehalten zwar muß Teichmüller später die «Originalität» dieses «Einfalls» doch «anerkennen». Hier liegt in der Tat eine der Wurzeln seiner eigenen «Trennung von Bewußtsein und Erkenntnis», von Leben und Denken, und war ihm auch Schopenhauer «unfähig, die Individualität zu erklären» — in diesem Vorwurf geht Teichmüller mit Lotze einig —, so hatte Schopenhauer doch «den Schleier etwas gelüftet» und uns «einen Blick erlaubt in die von der Vorstellung emanzipierte übrige Welt» (Psych. 156 f.). Die Depossedierung des Intellekts durch Schopenhauer sagt Teichmüller zu, aber der blinde «Wille», den Teichmüller als «Begehren» übersetzt, ist ihm nicht ichhaft genug. Wir wissen nicht, ob und, wenn ja, wann Teichmüller *Maine de Birans* 1805 (9 Jahre *vor* Schopenhauers Hauptwerk) erschienene denkwürdige Schrift «La décomposition de la pensée» gelesen habe; aber er findet schon früh den Weg vom «Begehren» zum «moi», zur «personnalité», und dieses Ichprinzip ist es, was uns davon abhalten sollte, Teichmüllers «Wirkliche und scheinbare Welt« als eine bloße Paraphrase von «Die Welt als Wille und Vorstellung» zu begreifen, obwohl eine weitgehende Parallelität der beiden Titel und Werke unverkennbar ist. Teichmüllers «wirkliche Welt», als Gegensatz zu der gegenständlichen, Teichmüllers Ding an sich ist nicht der «Wille» allein, sondern das «Ich» oder die «Seele», das Ich als ungewordenes und unvergängliches und als koordinierender wesenhafter «Eigentümer» sowohl des Willens (= Gefühls) als auch des Denkens und Handelns. Vielleicht verdankte Teichmüller es seiner Uebersiedlung nach Petersburg, daß er der ungeheuren Schopenhauerschen Suggestion, die sich namentlich von der Mitte der 50er Jahre an über alle Bezirke des geistigen Lebens, auch der Kunst, auszubreiten begann, nicht erlegen war.

---

[1] Die Vertrautheit mit Schopenhauer zeigt sich beim späteren Teichmüller auf Schritt und Tritt, so, wenn er den berühmten Satz «Bei gleicher Umgebung lebt jeder in einer anderen Welt» perspektivisch ausbaut, das Ich und die Zeit musikalisch mit Thema und Variationen vergleicht, an die «optische Täuschung», an den Schopenhauerschen Gegensatz von «perspektivisch und objektiv», an die «Unveränderlichkeit der Vergangenheit» anknüpft und von Schopenhauer wörtlich den Satz übernimmt: «Das Maß der Zeit ist weder kurz noch lang», wenn er Schopenhauers Lieblingsmetaphern und Ausdrücke wie «Virtuosentum», «Spiegelbild», «Regenbogen», «Spinnrad», «Illusion», «Fata Morgana», «Schleier» u. a. immer wieder verwendet, Schopenhauers Kritik des Begriffs der Unendlichkeit (a parte post und a parte ante) sich zu eigen macht, die konsequent durchgeführte Idealität von Zeit und Raum (die bei Maupertuis — also *vor* Kant — gefunden zu haben Schopenhauer sich, wie bekannt, überschwenglich freute) ontologisch fundiert, den Einfluß der Affekte auf den Intellekt in sein Koordinatensystem des Ich aufhebt, vom «Gegebenen» ausgeht und die Schopenhauersche Kritik am Herbartschen Intellektualismus ergiebig benützt. Weitere deutliche Spuren des Schopenhauer-Studiums zeigen sich in den Auseinandersetzungen mit

Der vierjährige Aufenthalt des jungen Teichmüller in *Rußland*, wohin er als Erzieher des Sohnes des preußischen Gesandten ging, erscheint wie eine schicksalhafte Vorbedeutung für seine spätere dauernde Verbindung mit der russischen Welt, für seine 17 Jahre lange Wirksamkeit in Dorpat, von wo aus sein Einfluß sich bis weit hinaus ins Wolgagebiet ausbreiten sollte, wobei er aber nicht nur der Gebende, sondern auch der Empfangende war und seine spiritualistisch-personalistische Lehre mit dem ursprünglichen Weltgefühl des russischen religiösen Realismus unterirdische Gemeinsamkeit offenbarte, so daß sich in Teichmüller und seinem russischen Schicksal das nach Böhme, Leibniz, Hegel, Baader und Schelling denkwürdigste und folgenreichste Ereignis der deutsch-russischen Geistesosmose verkörpern konnte.

Es ist bedauerlich, daß Teichmüllers nachgelassene Aufzeichnungen und fast vollständig erhaltener Briefwechsel aus dieser und aus späterer Zeit der allgemeinen Forschung noch nicht zugänglich sind. Unsere Dokumentierung über seine nachfolgenden *Göttinger* Dozentenjahre, über seinen tief aufgewühlten Seelenzustand nach dem frühen Tode seiner geliebten deutsch-russischen Gattin, einen an Verzweiflung grenzenden Zustand, der seinen Schwiegervater zum Eingreifen veranlaßte, über sein Erleben im Orient, über sein Basler Triennium ist sehr spärlich. Sicher steht, daß Teichmüllers Göttinger Jahre durch Lotzes Wohlwollen und Förderung verschönt und wissenschaftlich durch intensives Eindringen in die Welt Leibnizens und der deutschen Mystik gekennzeichnet sind, wozu vielleicht, wiewohl Teichmüller selbstverständlich keiner fremden Vermittlung bei dem Studium deutschen Denkens bedurfte, doch die in Petersburg gewonnene Einsicht in die gewaltige Werbekraft der deutschen Mystik und der von ihr inspirierten Spekulation und in ihre Wirkung auf die russische philosophische Romantik, hauptsächlich slawophiler, christlich-orthodoxer Richtung, beigetragen hat; daß die Wiederver-

---

Hegel, mit dem Darwinismus, in den Lehren vom Selbstbewußtsein und vom semiotischen Verstehen. Abgründe trennen Schopenhauer und Teichmüller, den Metaphysiker der christlichen Seele und der individuellen Unsterblichkeit, aber in der Entthronung der Ratio und in dem Aufschließen der irrationalen Seinsschicht zeigen sich unterirdische Zusammenhänge, und wenn man Schopenhauers, des nur sieben Jahre nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft Geborenen, Briefe aus den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts liest — aus der völlig anders gewordenen Zeit also, die für die Teichmüller-Generation die Zeit entscheidender Jugendeindrücke und gärenden Werdens war —, so staunt man über die innere Stilverwandtschaft der Beiden. Schopenhauer erlebt das Fiasko Hegels, erlebt das Auftreten des Materialismus und Positivismus, polemisiert z. T. gegen die nämlichen lebenden Philosophen (z. B. Ulrici), mit denen auch Teichmüller die Waffen kreuzte; Schopenhauers Briefe aus den 50er Jahren sind die authentische Interpretation seines Hauptwerkes von 1814 aus der Perspektive der neuen, völlig gewandelten, nachhegelschen Zeit, der Zeit, die schon den Lebensraum der Teichmüller-Generation bildet.

heiratung mit der Schwägerin dem Vierunddreißigjährigen half, seine Seelenkrisis zu überwinden und daß die zwei Jahre später erfolgte Uebersiedlung nach *Basel* den zweiten glücklichen Lebensabschnitt Teichmüllers einleitet. Wie Lutoslawski, sein persönlicher Schüler, bestätigt auch Bobrow, der später die Lehre Teichmüllers nach der Wolga-Universitätsstadt Kasan verpflanzte: «An die Basler Periode seines Lebens erinnerte er sich später stets als an die angenehmste» («Philosophie in Rußland», Heft I, S. 30). Teichmüllers spätere «Geschichte des Begriffs der Parusie» (1873) ist denn auch «Den Freunden und Gönnern in Basel in dankbarer Gesinnung gewidmet», und auf S. VII dieser Schrift lesen wir folgendes:

«Indem ich bei dieser Untersuchung die griechischen Kirchenväter wieder viel in den Händen bewegte, erinnerte ich mich oft der schönen Tage in Basel, wo ich über die griechische und lateinische Patristik vor einem ausgewählten Kreise der Gesellschaft Vorlesungen zu halten die Ehre hatte. Es ist der Universität Basel unter allen Universitäten eigentümlich, daß sie auf dem hohen Sinn und der Opferwilligkeit einer einzelnen Stadtgemeinde ruht, die zugleich den ganzen Staat bildet. Da aber eine solche bedeutende Erscheinung nur möglich ist, wenn sich die Spitzen der Staatsbehörden selbst persönlich für die Universität hingeben und auch die großen Herren der Webestühle zugleich den idealen Gütern der Wissenschaft ihr Herz öffnen, so sieht man leicht, daß die Blüte der Basler Universität Zeuge ist für die sittliche Schönheit eines solchen Gemeinwesens, und wie erfreulich es Jedem sein muß, in einer so energisch schaffenden und so hochherzig gesinnten Gesellschaft mitarbeiten zu können. Denn es ist für unsere Lebensbefriedigung keine geringe Sache, wenn der Blick ins Ganze uns immer wohltuend berührt, wenn wir die Gerechtigkeit, Ordnung, das Wohlwollen, die Weisheit überall in der Verwaltung des Staates empfinden können. Wie ich nun hierfür Basel rühmen darf, so erinnere ich mich auch dankbar an die mir persönlich gewährte Gunst und Freundschaft und gedenke zugleich auch derer, welche durch Berufungen jetzt zerstreut, zu meiner Zeit Basel angehörten. Ihnen allen möchte ich mit der Widmung dieser ersten seit meinem Abschied gedruckten Schrift herzliche Grüße senden.»[1]

Weshalb hatte nun aber der junge Gelehrte, der im Frühjahr 1868, erst ein Jahr nach seiner Beförderung zum Extraordinarius in

[1] Erinnerungen an den Aufenthalt in der Schweiz tauchen auch sonst gelegentlich auf, so Relig. 223 («eine kleine persönliche Erfahrung» in der katholischen Kathedrale zu Schwyz); Psych. 31 (ein an sich belangloser Vorfall in Basel als Beispiel zur Unterscheidung von Bewußtsein und Erkenntnis, Gedächtnis und Erinnerung); Lit. Fehden II, S. 318—319 (Anm.), wo vom Schweizerdeutschen die Rede ist, ein kleiner Fingerzeig für die Empfänglichkeit Teichmüllers, der übrigens später in Dorpat sich auch für die russische Sprache interessierte, sowie für dessen Art, sich dem Gesprächspartner anzupassen; — diese Art übrigens, sich auch in philosophischer Polemik der Terminologie des Befehdeten anzupassen, dürfte an gewissen Mißverständnissen, denen Teichmüllers Gedanken ausgesetzt waren, mit die Schuld tragen.

Göttingen, nach dem zweiten ordentlichen philosophischen Lehrstuhl der Basler Hochschule berufen wurde und sein Amt zu Beginn des Wintersemesters 1868/69 antrat, sich schon im Frühjahr 1871 entschlossen, von der Stadt, die ihn mit offenen Armen empfing, ihn hochschätzte und ihn dann nur sehr ungern, nicht ohne Geltendmachung formeller Vorbehalte (Kündigungsfrist), ziehen ließ, Abschied zu nehmen und nach dem fernen Dorpat zu ziehen? Wie vielversprechend hatte doch Teichmüllers Wirksamkeit in Basel begonnen![1]

Er war wohl auf Empfehlung seines ehemaligen Berliner Studienfreundes Wilhelm Dilthey, der von 1866 bis 1868 (zwischen seiner Berliner Dozentur und dem Kieler Ordinariat) in Basel wirkte,[2] berufen worden. Die Universitätskuratel empfahl[3] seine Berufung und Beförderung zum Ordinarius «nach vielseitigen und zuverlässigen Erkundigungen» und mit einer Begründung, die für den damaligen philosophiegeschichtlichen Ruf des noch nicht Sechsunddreißigjährigen nicht uninteressant ist:

«Wir überlassen es den mündlichen Mitteilungen unseres geehrten Präsidiums, Ihnen ein genaueres Bild von der Persönlichkeit und der wissenschaftlichen Bedeutung des Vorgeschlagenen zu geben und führen hier nur an, daß derselbe sich einen vorteilhaften Namen erworben hat durch seine in der letzten Zeit herausgegebenen «Aristotelischen Studien»,[4] welche von den bedeutendsten der jetzigen Philosophen Deutschlands etc. ausgezeichnet sind anerkannt worden. Nicht minder günstig lautet das Urteil über seine Fähigkeit, als akademischer Lehrer anregend zu wirken.» Der Vorgeschlagene sollte, «nach dem Zwecke der II. Philosophischen Professur», insbesondere Logik und Psychologie vortragen, sowie «eine von mancher Seite im Rahmen unserer Universitätsvorlesungen längst vermißte Disziplin», nämlich die Pädagogik, wozu er, der auch schon als Lehrer tätig gewesen sei,[5] sich auch schon bereit erklärt habe. Auch in der Eingabe des «Erziehungskollegiums» an «Einen Ehrsamen Rat» von Basel zu Handen des Bürgermeisters und der Regierungsmitglieder (vom 20. Mai 1868) wird Teichmüllers «anregender Vortrag und Umgang» gerühmt.

---

[1] Das Basler Staatsarchiv gestattete dem Verfasser in entgegenkommender Weise die Einsicht in alle Amtsurkunden, die auf die Berufung und die Entlassung Teichmüllers Bezug haben, und die Vornahme von hier wiedergegebenen Auszügen.

[2] Die beiden philosophischen Lehrstühle Basels hatten im 19. Jahrhundert manchen illustren Inhaber, so u. a. Troxler (1830—1832), Friedrich Fischer (1832 bis 1853), Karl Steffensen-Burckhardt (1854—1879), Wilhelm Dilthey (1867 bis 1868), Hermann Siebeck (1875—1883), Rudolf Eucken (1871—1874), Max Heintze (1874—1875), Johannes Volkelt (1883); eine eigenartige Erscheinung war Hans Heusler.

[3] In einem, an das Basler Erziehungs-Collegium gerichteten Schreiben vom 18. Mai 1868.

[4] Gemeint ist wohl der 1. Band der «Aristotelischen Forschungen»: Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles, 1867.

[5] Am deutschen Gymnasium zu St. Petersburg.

Nach vollzogener Ernennung[1] wurde dem neuen Ordinarius die Bestallungsurkunde mit einem Begleitschreiben des Erziehungskollegiums (vom 4. Juni 1868) nach Göttingen zugestellt. In dem Begleitschreiben hieß es u. a.: «Der Wirkungskreis, welchen Sie in Ihrem neuen Amte antreffen, wird Ihnen zwar in mancher Beziehung als ein enger erscheinen, allein unsere Verhältnisse gewähren dafür den unschätzbaren Vorteil eines näheren Anschlusses, eines lebhaften Umgangs des Lehrers mit seinen Schülern, das Arbeitsfeld gewinnt an Tiefe, was ihm an Weite abgeht.» Am 9. Juni 1868 richtete Teichmüller aus Göttingen ein Schreiben an den Präsidenten des Basler Erziehungskollegiums Wilhelm Vischer.[2] «Das Amt, in welches Sie mich berufen,» heißt es da nach der üblichen Dankesbezeugung, «steht in seiner ganzen Würde vor meinen Augen, und es gereicht mir zur größten Befriedigung, daß Sie auf meine Arbeit rechnen und mir einen so ehrenvollen Spielraum der Kraftentfaltung gewähren. Sie heben die geringe Zahl der Studierenden hervor, betonen aber den näheren Anschluß derselben an die Lehrer. Es schien mir immer einer der größten Mängel unserer Universitätslehrweise, daß die Vorlesungen keine Rücksicht auf die individuelle Aneignung nehmen können. Ich habe deshalb schon hier in Göttingen eine persönliche Gemeinschaft mit den Studierenden in den sogenannten Sozietäten gesucht, deren Teilnehmer ich in Aristoteles' Werke einführte und auf deren weitere wissenschaftliche Entwicklung mir dadurch auch später Einfluß zu behalten gelang. Ich werde daher auch in Basel als Ergänzung meiner Privatkollegien solche Sozietäten ankündigen.»

So kam nun Gustav Teichmüller, des «Aristotelikers» Trendelenburg Schüler und Verehrer (nicht ohne weiteres Jünger), Teichmüller, der die Liebe zu Platon und die Bewunderung für Aristoteles in sich gewaltsam niederzukämpfen suchte um der («christlichen») Substantialität der einzelnen Seele willen, die ihm bei jenen nicht verbürgt schien, nach Basel, in dessen Universität, einer Renaissanceschöpfung, einst Nicolaus *Taurellus* lehrte,[3] der so viele und wesentliche religionsphilosophische Gedanken Teichmüllers antizipiert, wie dieser, die bloß theoretische Erkenntnis entthront und den («existentiellen») Willen, das Zeugende und Funktionelle des menschlichen Geistes, seine Kräfte aufdeckt, wie Teichmüller zwischen Empirie und Metaphysik wie auch zwischen den christlichen und den aristotelischen (heidnischen) Elementen des mittelalterlichen Glaubens scheidet, nicht ohne dabei selbst die 300 Jahre später von Teichmüller virtuos ausgebildete Methode der «logischen Chemie» in der Weise seiner Zeit zur Anwendung zu bringen, Taurellus,

[1] Die Lehrverpflichtung umfaßte 10 bis 12 Stunden wöchentlich, die Besoldung betrug 3000 Franken im Jahr.

[2] Ueber die Persönlichkeit, wissenschaftliche Bedeutung und administrative Tätigkeit von Prof. W. *Vischer*, der bei den Berufungen auswärtiger Gelehrter eine sehr glückliche Hand hatte, s. Johannes *Stroux*, «Nietzsches Professur in Basel», 1925 (Frommann, Jena).

[3] In Basel ist auch dessen «Philosophiae triumphus» entstanden.

dem und dessen Schule Teichmüller auf weite Strecken folgt, so in der Rezeption augustinischer Motive, in der Kritik der aristotelischen Logik, in der Identifizierung der wahren Metaphysik mit der reinen christlichen Lehre, in der Auffassung der Welt als eines «technischen Systems». Wie einst in Petersburg durch den Verkehr mit den traditionsstolzen deutschen Mitgliedern der Leibniz-Akademie, wie später in Göttingen im Banne des Lotzeschen «Mikrokosmos», so tritt auch jetzt wieder Leibnizens großer Schatten in den Gesichtskreis Teichmüllers, dem Leibnizens aufschlußreiches Urteil über Taurellus natürlich bekannt war.[1]

Bei der außerordentlichen Empfänglichkeit Teichmüllers für Gedanken, Stile und Stimmungen, bei seiner auffallend starken Gabe der Anpassung und Einfühlung[2] kann es nicht wunder nehmen, daß er sich während seines verhältnismäßig kurzen Aufenthaltes in Basel in die eigenartige kulturelle Atmosphäre dieses Stadtstaates, dessen große Assimilationskraft oft genug nachgewiesen werden konnte,[3] eingelebt hatte, wovon auch seine Korrespondenz mit Wilhelm Vischer zeugt. Die Inclyta Basilea der Humanistenzeit mußte ihn anziehen und die mit der humanistischen Tradition wundersam gepaarte pietistische Strenge und jener religiös-metaphysische Zug, der mit der dauernden Gegenwart des Todes zusammenhängt und für Basel, die Stadt des «*Totentanzes*», so charakteristisch ist.[4] Wenn es gilt, sich anschaulich vorzustellen, was die kurze biographische Angabe von Teichmüllers Basler Aufenthalt eigentlich bedeutet und welche Eindrücke er hier empfangen haben mag, so kann an dem Holbeinschen memento mori nicht vorbeigegangen werden, um so mehr, als diese erschütternde künstlerische «Anthropologie» dem früheren Erleben Teichmüllers entgegenkam und sich noch in seiner zwei Jahre nach dem Verlassen Basels entstandenen Schrift über die Unsterblichkeit, die wie ein Versuch der Selbsttröstung und Selbstüberredung anmutet, auszuwirken scheint. Die «begriffliche Klar-

[1] Den Taurellus-Adepten Casmann erweckt bezeichnenderweise der Leibnizianer Dietrich Mahnke (im «Archiv f. Gesch. der Naturwiss. und der Technik» Bd. V, 1914, S. 183—363).

[2] «Wenn er Geschichte der Philosophie vortrug, wußte er... sich selbst so vollständig auf den Standpunkt des darzustellenden Philosophen zu versetzen, daß man ihn nach der Reihe für einen Aristoteliker, Pantheisten, Kantianer, Hegelianer oder gar Materialisten hätte halten können...» *(Lutoslawski,* a. a. O. S. 15).

[3] Von den Männern, die die Kulturtradition Basels fortbildend mitprägten und als «geistig Eingebürgerte» in die Geschichte dieser Stadt eingingen, waren «Zuzüger» u. a. Erasmus, der Reformator Oekolampad, Amerbach, Froben, Sebastian Brant, Wettstein, Wilhelm Wackernagel. Einige Belege und Beispiele bei Gustav *Steiner,* «Baslerische Wesensart» (S. 18—19) im Sammelheft «Basel» (Benno Schwabe, Basel 1931). Vgl. Carl Albrecht *Bernoullis* Reden über den «Basler Geist» und über die «Psychologie des Neubürgers».

[4] Das entscheidende welthistorische Erlebnis Basels ist die Konzilszeit. Ueber den Zusammenhang zwischen dem Basler Konzil und den beiden Basler Univer-

heit» und «helle Bewußtheit», die dem Basler Geist eigentümlich sind *(Jenny* a. a. O. S. 72 f.), mußte Teichmüller, für den «Philosophie nur in Begriffen besteht» (Neue Studien, Bd. I, S. V und öfters), anheimeln, nicht weniger die Basler «Ironie», die irgendwie mit dem Lächeln christlicher Skeptiker verwandt ist, die Abneigung gegen alles Superlativische, Weitschweifige, Pathetische, Effekthascherische, Unechte und Aufgezogene, gegen alles Plötzliche und Umstürzlerische, die patrizische Reserviertheit gegenüber dem von Teichmüller so verhöhnten «Fortschrittsenthusiasmus», dem Naturalismus, dem Darwinismus, wie ihn anheimeln mußte der «unzeitgemäße» Individualismus des geistigen Basel, der Stadt Steffensen-Burckhardts und Jacob Burckhardts, die Schätzung der Persönlichkeit, die «ist», mitten in der beginnenden Plebejisierung Europas, die mehr dem «Werden» als dem «Sein» zugewandt ist und das ungewordene und unvergängliche, allein wirkliche Ich hinabstürzt in Zeit und Veränderung, in den Trubel und Rausch des Scheinbaren. Ja, fürwahr, diese Stadt, die, mitten zwischen verschiedenen Kulturkreisen und Sprachreichen gelegen, mit erstaunlicher Treue an ihrer Eigenart festhält, die weltoffene und «unfanatische», aber in ihrer Tradition wohlgeborgene Stadt, die jedem einzelnen, sei er Einheimischer oder Niedergelassener, Zurückhaltung als unverbrüchliches Gesetz der Sitte auferlegt und kein Aussichherausgehen, keinen Gefühlsüberschwang duldet, die Stadt, wo Wert und Schein, Sein und Werden so scharf auseinandergehalten werden, wo Maske, Verstellung, Pose ein genau befristetes Dasein als Attribute karnevalesker Satire haben, die Stadt, die sich von ihrem behaglichen Beobachtungspunkt aus nach allen Seiten hin die Unverdecktheit der Perspektiven und die Toleranz angelegen sein läßt, als verführe sie, Rassen, Sprachen, Religionen und Weltanschauungen gegenüber, nach dem Ratschlage Leibnizens, der jeder Einstellung ihre relative Berechtigung zubilligte, die Stadt, die aber, Staat und Kulturganzes zugleich, doch wiederum sich selbst genügt, indem sie alle Funktionen eines Gemeinwesens in Harmonie ausübt, die Stadt, die, Burg und Brücke

sitätsgründungen s. Erwin *Ruck,* «Die Universität Basel» (S. 7 ff.), Lindner-Verlag, Düsseldorf und Wien. — Im achten Jahre des Kirchenkonzils (1439) brach «der schwarze Tod» aus. Jenes Pestjahr, das in eine glanzvolle und rauschende Zeit fiel, übte auf das Volk einen unauslöschlichen Eindruck aus, der in der bildenden Kunst einen gewaltigen Niederschlag fand («Der Tod von Basel»). Im dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts schuf Hans Holbein d. J. seine berühmt gewordene Totentanz-Folge. Die Nachwirkung — wenn nicht mehr des historischen Ereignisses selbst, so doch seiner maßgebend in das geistige Antlitz der Gemeinschaft eingeprägten künstlerischen Gestaltung — ist heute noch lebendig, in der Basler bildenden Kunst sowohl als auch in der Dichtung (neuerdings «Der Tod zu Basel» von Carl Albrecht Bernoulli). — Feine psychologische Bemerkungen zur Basler Geistesart findet man bei Ernst *Jenny,* «Basler Dichtung und Basler Art im 19. Jahrhundert» (S. 71—75), im 105. Neujahrsblatt der Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen, Basel 1927 (Helbing und Lichtenhahn). Aufschlußreich das schöne Burckhardt-Buch Karl Joëls.

zugleich, von allen Winden und Stürmen abendländischer Geistigkeit berührt, aber monadenhaft abgeschlossen, allen Entwicklungsfanatismus, alle Unruhe und Hast als parvenühaft verabscheut, die «vielleicht griechischste aller Städte der deutschsprechenden Welt» in ihrer Vorliebe für Agon und Ironie und in ihrem Individualismus, der sich vor dem überpersönlichen Staat nicht zu ducken braucht, da der Staat in der Polis durchsichtig und alltäglich und zum Greifen nahe ist, ganz der mystischen Aureole und der überzeitlichen Absolutheit entkleidet, die christliche Stadt der Todesnähe, in der eschatologisches Sehnen sich scheu verbirgt unter betonter Nüchternheit und Besonnenheit, aber deutlich genug sich kundgibt in letztlich skeptischer Einstellung zu aller Weltweisheit und allem Reformwahn, so sie als alleinseligmachend, optimistisch und mit dem Anspruch auf Endgültigkeit auftreten, und zu allem Dogma, das den Einzelnen nur um seiner Teilnahme am Allgemeinen würdigt, die Stadt, in der Steine Geschichte reden, wo alles Gewordene, Gewachsene und Stilvolle als einmalig geschätzt, aber auch als vergänglich erkannt wird, wo alles geradezu hindrängt zu der Besinnung auf Werden und Wandel der Begriffe, auf die Verschiedenheit der Weltansichten, auf die Vielfältigkeit der Standpunkte und der sich von ihnen aus darbietenden Perspektiven, aber auch auf die all das in sich aufhebende Seinsweise des vom Tode ständig belauerten Menschen: diese Stadt nun *mußte* Teichmüller in ihren Bann ziehen, und noch in späteren Jahren zeigte er sich angeregt durch sein Basler Triennium, nach den Zeugnissen seiner Schüler und Biographen wie nach eigenen Bekenntnissen. Und so werden es nicht bloße Höflichkeitsformeln gewesen sein, als er davon sprach, daß ihm die Entscheidung, Basel zu verlassen, «unendlich schwer» geworden sei, da er gegen seine «entschiedene Vorliebe für Basel zu kämpfen hatte», und von dem «Schmerz, daß ich meinem Gefühl nicht folgen darf.»

Tatsächlich schrieb er, gut kantisch, am 2. Dezember 1870 an Wilhelm Vischer, der ihn zum Verbleiben in Basel zu bewegen versuchte und eine Gehaltserhöhung auf 5000 Franken vorschlug (noch die nächsten Nachfolger Teichmüllers in Basel, Eucken und Heintze, erhielten weniger):

«Der ehrenvolle Beschluß I. h. Curatel, den Sie die Gewogenheit hatten, mir mitzuteilen, hat mich wahrhaft gerührt und zu nochmaliger ernster Prüfung dieser für mein Leben so wichtigen Entscheidung getrieben. Es kann dabei von meiner Seite kein Zweifel sein, daß Basel, wenn ich meiner N e i g u n g folgen dürfte, ohne Bedenken von mir vorgezogen würde. Wenn ich aber auf die verschiedenen Ansprüche der P f l i c h t achte,[1] so glaube ich wider Wunsch und Willen moralisch genötigt zu sein, dem Rufe nach Dorpat zu folgen. Dorpat ist die einzige deutsche Universität des Russischen Reiches und an Zahl der Studenten Basel vielfach überlegen. Ich werde dort der einzige Lehrer

[1] «Neigung» und «Pflicht» im Originalbrief unterstrichen.

der Philosophie sein und muß darum mit einer großen Verantwortlichkeit eine sehr ausgedehnte Wirksamkeit erwarten. Also vom rein akademischen Gesichtspunkt aus, der bei dem akademischen Lehrer der vornehmste sein muß, glaube ich zur Wahl des schwierigeren und größeren Amtes gezwungen zu sein. Dazu kommt, daß auch meine literarische Tätigkeit nichtsdestoweniger dortselbst nicht benachteiligt wird, indem von mir nur 6 Stunden wöchentlich verlangt werden und die Ferien reichliche und passend gelegene Mußezeit zur Arbeit liefern.»

Nach kurzer Erörterung des «ökonomischen Gesichtspunktes», den er «als Familienvater» mit zu berücksichtigen habe, wobei sich ein beträchtlicher Unterschied zugunsten des Dorpater Amtes ergebe, fährt Teichmüller fort: «Ich gestehe, daß mir persönlich der Verkehr mit einem freien Volke und der Anblick eines schön geordneten Staatslebens und einer von hohen sittlichen Bestrebungen erfüllten Gesellschaft mehr Wert hat, als eine Summe Geldes, aber ich glaube nicht bloß meiner Sympathie folgen zu dürfen. Es ist mir die Entscheidung unendlich schwer geworden, und zwar gerade, weil ich gegen meine entschiedene Vorliebe für Basel zu kämpfen hatte ...» und er spricht hier von dem «Schmerz, daß ich meinem Gefühl nicht folgen darf».

Die Dorpater Fakultät hatte am 6. Dezember 1870 Teichmüller einstimmig als einzigen Kandidaten zur Wahl vorgeschlagen, und der dortige Professor Leo Meyer teilt ihm mit, es sei «durchaus undenkbar, daß noch etwas störend in den Weg treten könnte», aber – schreibt dann Teichmüller wieder an W. Vischer (am 17. Dezember 1870) – «ich bin gewohnt, vieles sogenannte Undenkbare für denkbar zu halten», und er behält sich, für den Fall der Nichtbestätigung seiner Wahl durch Conseil und Unterrichtsministerium, das Verbleiben in Basel, selbst ohne die ihm in Aussicht gestellten neuen Vorteile, vor. Doch wurde die Wahl durch die russischen Behörden bestätigt. Am 2. Februar 1871 berichtet die Basler Kuratel an das Erziehungskollegium von der Berufung Teichmüllers nach Dorpat. «Es bleibt uns leider nichts anderes übrig, als diesen tüchtigen und bei den Studenten beliebten Dozenten gehn zu lassen und auf baldigen Ersatz möglichst bedacht zu sein, obwohl die Zahl der jungen Philosophen gegenwärtig eine sehr geringe ist.» Am 9. Februar 1871 empfiehlt das Erziehungskollegium in einer Eingabe an «Hochgeachten Herrn Bürgermeister» und seine Ratskollegen Teichmüllers Entlassungsgesuch «zur Willfahr». In der Entlassungsurkunde wurde dem Scheidenden «volle Anerkennung» ausgesprochen «für seine eifrige Tätigkeit an der Universität und in außerakademischen Kreisen». Teichmüllers Nachfolger auf der cathedra illustris in Basel wurde nicht Trachsel, der sich um das Amt bewarb[1], sondern Eucken und nach Euckens Weggang (1874) Max Heintze, der aber schon 1875 durch Hermann Siebeck abgelöst wurde.

[1] Auch ein anderes, aus Breslau eingetroffenes Bewerbungsschreiben, in dem versprochen wird, «nicht Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren», ist in den Akten erhalten. Ueber eine dritte Bewerbung um den Lehrstuhl Teichmüllers in Basel, die von Friedrich Nietzsche (er wollte seine philologische Professur an Erwin Rohde abtreten und selbst die zweite philosophische Professur übernehmen) s. Johannes *Stroux*, «Nietzsches Professur in Basel» (Frommansche Buchhandlung in Jena), S. 72 ff.

Nun war Teichmüller wieder in Rußland, wo er sich, nach Euckens Zeugnis[1], schon als junger Mann «sehr wohl» gefühlt hatte, in *Dorpat*, der Heimat Gustav *Bunges*, der später von Basel aus den von Teichmüller metaphysisch und dem russischen Slawophilen Danilewski (gest. 1885) naturphilosophisch geführten Kampf gegen den Darwinismus mit anderen Waffen fortsetzen, dem Mechanismus den Fehdehandschuh zuwerfen, sich für die psychische Vitalität und Aktivität einsetzen und jenes Wort sich zu eigen machen wird, das auch der Lehre Teichmüllers, die auf Selbsterfahrung fußt und das Körperliche als ein Gaukelspiel der Sinne entlarvt, als Motto dienen könnte: Mens certior corpori (vgl. übrigens Psych. 113). 17 Jahre lang, bis zu seinem vorzeitigen Tode, lehrt er in Dorpat, als Nachfolger des Herbartianers Ludwig Strümpell. Ausgedehnte Ferienreisen führen ihn durch verschiedene Länder, doch den neuen geistigen «Raum» seines Schaffens bildet nun Rußland, und es ist überaus merkwürdig, wie sich sein deutsches, sein griechisches, sein christliches Erlebnis, sein in Opposition zu dem bewunderten Trendelenburg gereiftes, durch das Leibnizsche an Freund Lotze in Göttingen befruchtetes, in Basel angeregtes Denken jetzt mit dem durch orthodoxe Patristik und deutsche Mystik mitbestimmten russischen vermählt, diesem höchst bedeutsame Impulse verleiht und es auf Jahrzehnte hinaus tief beeinflußt, anknüpfend an die russische Leibniz-Tradition und dem «spiritualistischen Individualismus», dem «konkreten Realismus», dem «Ontologismus» der russischen Philosophie zu kritischer Zucht und problemgeschichtlicher Besinnung verhelfend. Man hat wiederholt und mit gutem Recht geklagt, Teichmüller sei übersehen und zu Unrecht vergessen worden. Immerhin nicht ganz. Des späten Nietzsche Hauptwerk ist auf weite Strecken hin eine Auseinandersetzung mit dem ungenannten Teichmüller und in Rußland gar sollte ihm das Schicksal beschieden sein, ein Schulhaupt zu werden. Es entspricht dem dialektischen Grundzug der Teichmüllerschen Philosophie, daß sich von ihr aus nach dem Westen hin andere Verbindungslinien ergeben als nach dem Osten, daß ein Nietzsche, ein Eucken, ein Dilthey ihn anders sahen als seine russischen Schüler, und vielleicht wird dereinst die deutsche Philosophie, sich Teichmüller zuwendend, ihn zunächst in den Zusammenhang Perspektivismus — Pragmatismus — Relativismus einbeziehen und erst von hier aus zu dem eigentlichen metaphysischen Kern seines Systems vordringen, der sich der unbekümmerten religiösen Spekulation der Russen leichter erschloß. Es zeugt von dem Reichtum Teichmüllers und von der Spannweite seiner Lehre, daß sie in wesentlichen Beziehungen zu so verschiedenen Geistern wie Nietzsche und Lopatin treten konnte, daß ein Denker von der Inbrunst Koslows sein ganzes Schaffen in den Dienst der Verbreitung der Teichmüllerschen Philo-

[1] Allg. Deut. Biogr. Bd. 37, Artikel «Gustav Teichmüller».

sophie stellte, und auch kulturgeschichtlich ist das Schicksal Teichmüllers, das in so anders geartete Welten wie das humanistische Basel und das renaissancelose orthodoxe Rußland hineinragt, von hohem Interesse; will man aber, bei aller gebührenden Betonung des Dialektischen in Teichmüller und der verschiedenen möglichen perspektivischen Sichten von ihm, doch die Richtung angeben, in der das letztlich Entscheidende, alle geographischen und sonstigen Distanzen Ueberbrückende, Einheitstiftende zu suchen ist, so findet man jenen, zwar nicht ganz befriedigenden, aber vorderhand recht brauchbaren Ausdruck für Teichmüllers kritisch-ontologisches Proprium, mit dem Teichmüller selbst seine Lehre charakterisiert hat: «*Personalismus*».[1] Basels konservativer Liberalismus und «unzeitgemäßer» Individualismus, Basels Abneigung gegen das Parvenütum der Fortschrittsgläubigen und gegen die Allmacht der im Staat verkörperten Idee haben gewiß eine andere Herkunft und einen verschiedenen Stil als der metaphysische Individualismus und der ausgesprochen anthropologische Grundzug des russischen Denkens, aber es gibt — und zwar gerade in Teichmüller — auch unterirdische Berührungen, die teils mit dem christlichen Anliegen des individuellen Seelenheils, teils mit den starken Ablagerungen des Renaissance-Denkens bei dem für Rußland so wichtigen Leibniz zusammenhängen, und wie einst in Basel, so konnte Teichmüller, der sich nun mit liebendem Eifer in das russische Schrifttum vertiefte, auch in Dorpat reiche Anregung schöpfen. Von Skoworoda (1722 bis 1794), dem ersten russischen Philosophen, der eine egozentrische, von der Ichsubstanz ausgehende Lehre vertrat, bis zu Lopatin (1855 bis 1930), der den nicht phänomenalen, sondern den ich-substantiellen Charakter des Selbstbewußtseins betont und gegen Kants Zeit als Form des inneren Sinnes ausspielt, Metaphysik auf der Grundlage der Psychologie aufbauend, durchzieht ein «personalistischer» Grundzug die russische Philosophie — nicht die ganze freilich, denn es sind in ihr natürlich alle Richtungen des späten 18. und des

[1] Psych. 157: «Diesen neuen Standpunkt, der durch die neue Erkenntnistheorie gewonnen wird, kann man *Personalismus* nennen, weil das Ich als Einheit der Persönlichkeit unmittelbar bewußt wird ... Der Ausdruck Personalismus wurde aber früher in einem ganz anderen Sinne gebraucht, wie Goethe zum Beispiel den Jacobi einen Personalisten nennt, weil er im Gegensatz zu ihm und Lessing, welche Spinozisten sein wollten, das göttliche Wesen zu einer nach ihrer Meinung immer beschränkten Persönlichkeit machte. Hier kommt diese theologische Frage gar nicht in Betracht, sondern es dreht sich nur um die Elemente der Erkenntnistheorie und um das seiner selbst bewußte Ich, welches im Gegensatz gegen die ganze frühere Philosophie in eine höhere und zwar in die ihm zukommende Stelle eingeführt wird». Vgl. daselbst 156: «Ich gehe auf die einfache und allgemeine Menschheitsphilosophie zurück, welche in der Persönlichkeit ein wirkliches Wesen anerkennt und das Ich, das Jeder für sich in Anspruch nimmt, in gleichen Rang setzt mit allem, was als Substanz existiert und sich im Wechselverkehr der Dinge durch Tun und Leiden bemerkbar macht.»

19. Jahrhunderts vertreten, aber doch ihren «eigentlich» russischen Teil.

Von seinen Kollegen von der philologisch-historischen Fakultät — etwa dem Literarhistoriker Wiskowatow — und in den leidenschaftlichen Diskussionen Teichmüllers mit seinen slawischen Schülern, unter denen es sowohl mystische Nationalisten als auch Positivisten und Materialisten gab, wird unser Philosoph von der Gigantomachie slawophiler und westlerischer Denker Rußlands, die weit über die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hinaus das russische Geistesleben mitbestimmte, viel vernommen haben[1] und, als Liebhaber der Begriffsgeschichte, der er war, den Auswirkungen Hegelscher, vor allem aber auf Meister Eckhart, Valentin Weigel und Jakob Böhme zurückweisender Baaderscher, Schellingscher und Stahlscher Gedanken in der russischen Geisteswelt mit Anteilnahme und Entdeckerfreude nachgegangen sein. In den 17 Jahren — seiner reifsten und produktivsten Zeit — die er in Rußland verbrachte (wobei sein früherer vierjähriger Aufenthalt in Petersburg von 1856 bis 1860 ihm als Beziehungspunkt aufschlußreiche Vergleiche ermöglichte) wird er auch von den gewaltigen Ausstrahlungen der russischen Dichtung nicht unbeeinflußt geblieben sein.

Wie der Slawophile Kirejewski, will Teichmüller das Christentum entrationalisieren, enthellenisieren, entidealisieren[2] um der «Person» willen, die erst durch das Christentum zur Geltung gebracht worden sei (Metaph. 348), welches «von dem Menschen das Herz und die Ueberzeugung (πίστις) forderte und ihn damit als selbständiges Wesen anerkannte», wogegen der Idealismus «das wahre Objekt in dem Bleibenden, das heißt dem Allgemeinen» sucht, «nämlich in den Speziestypen, den Ideen und Gesetzen, weil Cajus zwar stirbt, aber die Idee des Menschen nicht und nicht die Idee der Familie, des Staates, der Kirche, der Natur», was aber zur «Verzweiflung» führen muß «bei dem Versuche, das Allgemeine zur Erscheinung zu bringen, denn in sich, das heißt ohne Erscheinung, ist es Nichts und die Erscheinung selbst ist auch Nichts» (Metaph. 345 f.). Von dem «bloß ideellen Sein», von der nur theoretischen

[1] «In jedem Semester leitete er ein Praktikum, in welchem Jeder ganz frei ihn befragen konnte, ohne zu befürchten, daß seine Fragen unberücksichtigt blieben ... es kam ... mitunter in Teichmüllers Praktikum zu so lebhaften Diskussionen über die Grundprobleme der Philosophie, daß nur die außerordentliche Gewandtheit und Schlagfertigkeit des Professors diesem seine Autorität erhalten konnte...» (Lutoslawski a. a. O. S. 16). Dieses Praktikum, jeweils am Samstagnachmittag von 5 bis 7 Uhr in der Wohnung Teichmüllers abgehalten, wobei der Wirt und die Gäste Tee tranken und rauchten, hatte, wie Bobrow (Erinnerungen an Teichmüller S. 25 ff.) mitteilt, mehr den Charakter eines Debattierklubs und vermittelte sicherlich auch dem empfänglichen, für alle Fragen der Kulturgeschichte und der Literatur lebhaft interessierten Gastgeber manche Anregung.

[2] Metaph. 349; Relig. XXVI, XXXI f., 540; Phil. Chr. 11, 110; u. ö.

Erkenntnis (Metaph. 237) will er zurück gehen auf «die Seele, die ihre Hülle von sich stieß, um sich in ihrem eigenen unsterblichen Wesen zu erkennen» (Psych. 147), auf das «ganz jenseits des Gebietes der Vorstellungen und Begriffe liegende Ich» (Psych. 165), «mit Funktionen, die es von sich unterscheidet und in denen es sich ausdrückt oder symbolisiert» (Relig. 77), und wenn wir auch weder die Originalität Kirejewskis und anderer Slawophilen, die selbstverständlich auf uralte theologische und philosophische Lehren zurückgreifen, noch den direkten Einfluß des russischen Denkens auf Teichmüller überschätzen und in keinem Augenblick vergessen, daß es aristotelische, augustinische, leibnizsche Motive sind, die Teichmüller mit Hilfe seiner exsolutorischen Methode zu einer wundersamen griechisch-christlich-deutschen Synthese brachte, so dürfte es trotzdem nicht unangebracht sein, Teichmüllers russischen Lebensraum durch den Hinweis auf diese individualistisch-spiritualistische russische Tradition etwas greifbarer hervortreten zu lassen, nicht etwa nur, um den von Teichmüller empfangenen Anregungen nachzuspüren, sondern auch um Anhaltspunkte zu gewinnen für das Verständnis der von ihm selbst ausgegangenen Wirkung, die kaum möglich gewesen wäre, hätte nicht zwischen seiner Philosophie und der russischen Tradition eine Wesensgleichheit bestanden. An den Slawophilen *Chomjakow* (1804—1860), der, vielleicht von Ambrosius angeregt, Tiefes über die Liebe als Werkzeug und Erfüllung wahrer Erkenntnis sagte, erinnert manches in Teichmüllers «Wesen der Liebe» (1880). Mit *Dostojewski* teilt Teichmüller das Urerlebnis der Todesnähe und das Pathos der Unsterblichkeit, die allein die metaphysische Würde der Person verbürge. Wie Dostojewski, verwirft Teichmüller den «Idealismus», wie jener, greift er zurück auf die existentielle Ursituation des Menschen, kümmert sich nur um die Seele, und wie bei dem apokalyptischen Dostojewski das Interesse für Natur, Milieu, Gesellschaft fehlt, so bei Teichmüller das gegenständlich-kulturphilosophische Interesse: beiden geht es nur um das Mensch-sein des Menschen, beide sind «Pneumatologen» und «Anthropologen», beide schöpfen ihre Einsichten aus der Introspektion und lieben deshalb Pascal, beide sind christliche Nominalisten, die das Allgemeine entzaubern und zurückrufen in das wesenhafte Ich, nur freilich: Dostojewski erscheint «*tragischer*» als Teichmüller, bei dem das wahrhaft christliche Problem des radikalen Bösen der menschlichen Natur, durch das Verfahren der «logischen Chemie» ausgeschieden, nicht im entferntesten die gebührende Rolle spielt.

Es ist nach alledem nur recht und billig, daß die Russen Teichmüller beinahe zu den ihrigen zu zählen geneigt sind,[1] sofern die für

1 Vgl. *B. Jakowenko*, Essays über die russische Philosophie, Berlin 1922 (russisch), S. 79, dazu S. 29, 32, 34. S. *Frank*, Die russische Weltanschauung (Pan-

Teichmüller wichtigen «christlichen» und «deutschen» Motive eben auch in die russische Tradition eingegangen waren und sofern Teichmüller selbst von den 70er und 80er Jahren an auf das russische Philosophieren Einfluß nahm, wobei aber zu bemerken ist, daß mit dem beginnenden Teichmüllerschen Einfluß auch solche Gesichtspunkte in die russische Philosophie Eingang finden, die in ihr bis anhin kaum beachtenswert hervorgetreten waren, wie denn andererseits das Gesamtbild der russischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts und in den ersten des gegenwärtigen auch nicht zugunsten eines «individualistischen Spiritualismus» oder eines «konkreten Realismus» dieser oder jener Richtung verkürzt werden soll und speziell die Teichmüller-Schule in Rußland am besten mit dem klugen russischen Neukantianer Wwedenski als «einer der Typen russischer Universitätsphilosophie»[2] zu bezeichnen sein wird, aber freilich: die anderen «Typen», namentlich der von Wwedenski selbst vertretene, sind für Rußland in nationaler und denkpsychologischer Hinsicht viel weniger wichtig. Von literarischen Einflüssen Teichmüllers auf Koslow und andere Anhänger des russischen pluralistischen Realismus, teilweise auch auf den selbständigeren Lopatin, ferner auf einige spätere Philosophie- und Theologievertreter in Dorpat und in Kowno ab-

---

Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 2, 1926), S. 20: «Ein Leibnizianer war auch der sehr bedeutende russisch-deutsche Metaphysiker Teichmüller»; N. *Losski*, Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus, Leipzig (Joh. Ambrosius Barth), 1904, S. 73, wo Teichmüller, Koslow und Askoldow für die Fortbildung der Leibniz-Lotzeschen Lehren in der Richtung auf die Unterscheidung zwischen «Bewußtsein» und «Erkenntnis» gemeinsam aufgerufen werden, womit zu vergleichen ist Losskis «Grundlegung des Intuitivismus» (Halle, Max Niemeyer, 1908), S. 192 ff. (im Abschnitt «Die Lehre von der unmittelbaren Wahrnehmung der transsubjektiven Welt in der russischen Philosophie», über Koslow, Lutoslawski und Askoldow).

Auch S. *Frank*, der das Ich erst «erwachsen» läßt aus der «primären unzerlegbaren Einheit» von Ich und Du («Wir») und so weit geht, «die Vorstellung einer in sich abgeschlossenen individuellen Persönlichkeitssphäre» als «dem russischen Denken ganz fremd» zu bezeichnen, anerkennt nichtsdestoweniger, daß es in der russischen «wissenschaftlich-philosophischen Psychologie Leibniz war, an den die russischen Denker in ihrem Kampf um den psychologischen Ontologismus gegen den Positivismus ... anknüpfen», nennt in diesem Zusammenhange, außer Teichmüller, noch Koslow, den «von Koslow genetisch stammenden Losski, dessen Metaphysik und Psychologie auch ein stark leibnizianisches Gepräge trägt», und Lopatin, der «zum Teil Bergsons Lehren antizipiere», betont, daß «die Ueberwindung des philosophischen Idealismus für die russische Philosophie sozusagen eine Lebensfrage ist»: «Dem russischen Geiste erscheint der Weg vom «cogito» zum «sum» immer ganz künstlich; der rechte Weg führt für ihn im Gegenteil nur vom «sum» zum «cogito». Was unmittelbar evident ist, nicht durch irgendein anderes erst erscheinen und erfaßt werden muß, nur auf sich selbst beruht und durch sich selbst sich darstellt, ist eben das *Sein selber* ... Der Ausspruch «primum vivere deinde philosophari» ... in einem metaphysischen Sinne verstanden, als Ausdruck des ontologischen Primates der Lebenstatsache über das Denken, birgt einen tiefen Gedanken, der eben, sozusagen, das geistige Grundgefühl der russischen Weltanschauung wiedergibt» (S. Frank, Die russ. Weltanschauung S. 12 f., 20—23).

[2] A. *Wwedenski*, «Einer der Typen unserer Universitätsphilosophie» (über den Leibniz-Uebersetzer und Teichmüller-Jünger Bobrow), Theologischer Bote 1896, Augustnummer, S. 212—228 (russisch).

gesehen, ist an dieser Stelle anzuführen, daß aus Teichmüllers Dorpater Unterricht mehrere künftige Universitätsprofessoren der Philosophie hervorgegangen waren, so W. Lutoslawski (eine Zeitlang in Kasan tätig), J. Ohse (Dorpat), Eugen Bobrow (Kasan), denen wir auch Mitteilungen über Teichmüllers Lehrtätigkeit in Dorpat verdanken. Danach mußte Teichmüller die obligatorischen Vorlesungen über Philosophiegeschichte im Auditorium maximum der baltischen Hochschule halten, da sich zu seinen Kollegien nicht nur die Studenten der philologisch-historischen und der theologischen Fakultät, sondern auch viele Mediziner, Juristen und Naturwissenschafter regelmäßig einfanden; er las nachmittags von 4 bis 5 Uhr, auch über Logik und Pädagogik, sprach frei, ohne Notizen, unpedantisch, lebhaft, mit vielen Beispielen und Scherzen, im Auditorium hin- und herwandelnd, «mit Begriffen spielend wie Karneades» nach der Aufffassung seiner Mißgönner. Außerdem hielt er abends von 7 bis 8 Uhr fakultative Kurse für nur 15 bis 20 Hörer, meist im Zusammenhang mit seinen gerade in Vorbereitung begriffenen Werken. Ferner fand in seiner Wohnung allwöchentlich am Samstagnachmittag eine seminaristische Zusammenkunft statt, wobei, nach Trendelenburgs Anweisung, die aristotelische Metaphysik den Ausgangspunkt bildete.[1]

In Dorpat ist Teichmüller, der übrigens von seinem russischen Staatsrattitel auch in Deutschland Gebrauch machte,[2] auch gestorben. Der Denker, dessen nahezu gesamtes Schaffen so oder anders mit dem Problem des Todes und der Unsterblichkeit zusammenhängt und – denkpsychologisch gesehen – als eine Art φάρμακον ἀθανασίας aufge-

[1] *Bobrow*, Erinnerungen an Teichmüller (russisch). Dazu *Lutoslawski*, a. a. O. S. 15 f., wo Teichmüllers Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Logik, Metaphysik, Pädagogik, Religionsphilosophie, Philosophie des Christentums, Ethik, Aesthetik, Psychologie, Rechtsphilosophie angeführt werden. «Kein einziger der Hunderte, man darf sagen der Tausende von Zuhörern, die sich an seinen Vorlesungen gebildet haben, wird leugnen können, daß Teichmüller ein *ausgezeichneter Lehrer* gewesen ist.»

Wie einst in Basel, hielt Teichmüller auch in Dorpat außerdem Vorträge in nicht-akademischen Kreisen, so «über Pädagogik, Geschichte der Philosophie, über seine Reisen im Orient, über die Bedeutung des Theaters, über den Spiritismus, über Goethes Verhältnis zur Philosophie, über Kants Kritik der reinen Vernunft, über den Begriff der Bildung, Zweck des Lebens, Stellung der Religion im Leben, über Portraitstatuen usw.» (*Lutoslawski* a. a. O.) Als einen «unermüdlichen Kämpfer», dessen Geist «glühend» war und der «zur ätzenden Persiflage neigte», bezeichnet ihn *Bobrow* (a. a. O.), der aber mit der letzten Bemerkung nur die Oberfläche erfaßt. — «Wer das Glück gehabt hat», schreibt J. *Ohse*, (Vorwort zu Teichmüllers postum, 1889, herausgegebener «Neuen Grundlegung der Psychologie und Logik», S. V—VI), «in näherem persönlichem Verkehr mit ihm zu stehen, gedenkt nicht nur mit unwandelbarer Dankbarkeit des Lehrers κατ' ἐξοχήν, dessen mündliche Rede durch lichtvolle Klarheit und Geistesfrische einen jeden freudig erhob und durch geistvolle Kritik und Mitteilung neuer Gesichtspunkte im edelsten Sinne bildend wirkte; sondern der kann sich auch voll und ganz die Worte P. Tannerys (Archiv für Gesch. der Philos. II, 3, S. 495) aneignen: «Je n'oublierai jamais qu'il m'a montré un coeur d'or».»

[2] Zum Beispiel in seinem Brief an Ulrici, Zt. f. Phil. u. philos. Krit. Bd. 83, 1883, S. 245. Er wurde später zum Wirklichen Staatsrat befördert, welcher Titel automatisch die Erhebung in den erblichen Adelsstand Rußlands nach sich zog.

faßt werden kann, er, der die Haltung des Hegesias πεισιθάνατος umkehrte und nicht zum Tode, sondern zur Unsterblichkeit überredete, sich selbst wie die Mitmenschen, er starb mit der Gelassenheit des Versöhnten und Gläubigen. «Auch angesichts des Todes verleugnete Teichmüller seine echt philosophische Gesinnung und seine Ueberzeugung von der ewigen Fortdauer der Seele nicht; er wußte, daß seine Krankheit unheilbar sei, und traf mit völliger Geistesklarheit und Ruhe die Vorbereitungen zum Abschied aus dem irdischen Leben» (Lutoslawski, a. a. O.). Er liegt auf dem alten deutschen Friedhof zu Dorpat, mitten unter Bäumen, begraben, und das Marmorkreuz auf seinem Grabe trägt die schlichte Inschrift:

Gustav Teichmüller, 1832–1888.

«Für den durch den Tod Teichmüllers erledigten Lehrstuhl in Dorpat war die Wahl auf P. Natorp in Marburg gefallen, dieselbe hat aber die Bestätigung seitens der Regierung nicht erhalten» (Zt. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. 97, 1890, S. 310), wohl infolge der politischen Einstellung Natorps.

Teichmüllers Nachfolger wurde, zunächst unter Beförderung zum Extraordinarius, J. Ohse, den der Todkranke wenige Tage vor seinem Scheiden mit der Herausgabe seiner Psychologie beauftragte und der auch auf dem Gebiet platonischer Exegese sein Jünger war.

5.

Da wir bei der Darstellung von Teichmüllers Ich-Philosophie die Form und die Einteilung seiner Hauptwerke der 80er Jahre zum Teil umbrechen müssen und da aus den Titeln seiner Bücher keinesfalls auf eine strenge äußere Stoffeinteilung nach Disziplinen geschlossen werden kann, indem zum Beispiel die Metaphysik auch psychologische und geschichtsphilosophische, die Psychologie auch metaphysische, sprachphilosophische und ästhetische, die Religionsphilosophie, neben historischen und theologischen, wesentliche metaphysische und psychologische, aber auch logische und rechtsphilosophische Ausführungen enthält und auch die philosophiegeschichtlichen und philologischen Schriften für unser Thema nicht unberücksichtigt bleiben dürfen: so mag es sich empfehlen, an dieser Stelle die einzelnen Hauptschriften und Einiges aus dem Uebrigen, unbeschadet späterer Ergänzungen, zwecks vorläufiger Orientierung kurz zu charakterisieren. Die Schrift über die Unsterblichkeit bezeichnet dabei gerade biographisch im Schaffen Teichmüllers eine wichtige Etappe: Einerseits wird der Todesgedanke durch mystische Versenkung seiner lähmenden Schreckhaftigkeit entkleidet, anderseits meldet sich der «ernste Forscher», der, über ahnungsvolle Gläubigkeit hinaus, die Pflicht einsieht, dem Tode auch in ringender Erkenntnis, nicht mystisch, sondern philosophisch, entgegenzutreten. Diese systematische Erstlingsschrift Teichmüllers ist von Freund und Feind gelegentlich unterschätzt worden. Die bissige, lieblose Kritik, die ihr der kantianisierende Positivist Laas zuteil werden ließ, war

an dem späteren Totschweigen und Verkennen in erheblichem Maße mitschuldig. Dazu kommt, daß das Büchlein über die Unsterblichkeit in taufrischer Unbekümmertheit Bekenntnisse ablegt, die der Philosoph später, als die Verbitterung in ihm immer mehr anwuchs, bereut haben mag, die aber aufschlußreich sind für das Verständnis seines Werdeganges.

In Rußland begann, in Rußland vollzog sich auch später, nach dem Göttinger und Basler Aufenthalt, zur Hauptsache Teichmüllers literarische Tätigkeit, die einen Zeitraum von nahezu dreißig Jahren umfaßt. Im Bulletin der Petersburger Akademie veröffentlicht der siebenundzwanzigjährige Trendelenburg-Schüler (1859) eine Arbeit über «Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie»; im selben Jahre erscheint, im Jahresbericht des Petersburger deutschen Gymnasiums, seine Abhandlung über «Die Aristotelische Einteilung der Verfassungsformen». Der Göttinger Privatdozent befaßt sich 1860 (im «Philologus») mit der Reihenfolge der Bücher in der Aristotelischen Politik. Der Tod seiner Frau unterbricht sein Schaffen. Eine Zeit schwerer seelischer Krisis folgt. Sieben Jahre lang schweigt Teichmüller. Erst die zweite Ehe bringt ihm Arbeitslust wieder. Der erste Band der Aristotelischen Forschungen (Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles, 1867) verschafft ihm in Göttingen das Extraordinariat (Lutoslawski, a. a. O. S. 8 bis 9). In Basel verfaßt er «Aristoteles' Philosophie der Kunst» (1869), in Dorpat «Geschichte des Begriffs der Parusie» (1873), deren Widung und Vorrede an Basel anknüpfen.

Nun beginnt, anfänglich noch zaghaft, die Dorpater Hochblüte. 1874 erscheint das aufschlußreiche Büchlein «*Ueber die Unsterblichkeit der Seele*», dessen Vorrede übrigens das Vermerk trägt: «Haackhof in Estland, im August 1872». Festzuhalten ist an dem unzweideutigen Bekenntnis zu Leibniz (S. VI, 13, 67), dem «Begründer der vierten Weltansicht», der einsah, «wie voreilig und unerlaubt es war, daß man außer uns materielle, das heißt ausgedehnte Substanzen annahm» und richtig schloß, «daß die außer uns vorhandene Welt aus lauter solchen immateriellen Substanzen bestehen müsse, wie die ist, von der wir in uns selbst Kunde und Erfahrung gewinnen», damit sowohl den Dualismus als auch den Parallelismus überwindend. Obwohl dies Bekenntnis zu Leibniz später mit spürbarer Verärgerung über eigene Bescheidenheit von einst abgeschwächt, ja schon in der Schrift über die Unsterblichkeit selbst nicht ganz ohne Vorbehalte vorgetragen wird[1], und Teichmüller in seinen Hauptwerken der 80er Jahre, wo er nicht weniger als 94 mal mit Stolz, ja mit Hochmut das «Neue» seiner Philosophie ins grellste Licht stellt, diese Hinweise auf sein Bahnbrechertum wie zu einem

[1] S. VI: «*freie*» Gemeinschaft; S. 203: «Die vierte Weltansicht, *zum Beispiel* in der Leibnizschen Form»; S. 68: «Man darf deshalb mit Leibniz einen Wendepunkt der Philosophie setzen, nicht als wenn er nun sofort die ganze Lösung der Erkenntnis gefunden» usw.

monumentum aere perennius für sich selbst auftürmend, sichtbar beflissen ist, seine Abweichungen von Leibniz hervorzukehren und, unter dem Eindruck seiner eigenen gewaltigen Denkleistung, verständlicherweise auf das persönlich Erarbeitete und Durchdachte mehr Gewicht zu legen geneigt ist als auf den Leibnizschen Grundakkord seiner Systematik, — es kam in seiner letzten Zeit noch der Einfluß von Boutroux' Leibniz-Interpretation hinzu —, so müssen wir doch an der Selbstcharakteristik von 1874 prinzipiell festhalten und die Linie Leibniz—(Herbart—Lotze)—Teichmüller stets im Auge behalten, ohne daß wir deswegen die veränderte Zeit- und Problemlage bei Teichmüller übersähen.[1]

Außer der Typologie der Systeme und der Entwicklung der «vierten Weltansicht», der von Leibniz inaugurierten, die die drei

---

[1] Da *Leibniz* selbst ein «konziliaristischer» oder synthetischer Geist war — «J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'ellent nient» — bedeutet die Anknüpfung an Leibniz natürlich zugleich die Anknüpfung an die ganze Tradition, die in Leibniz fortlebt, einschließlich der gelegentlich, zum Beispiel von David *Selver* («Der Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre bis 1695», 1887), unterschätzten *scholastischen,* ohne die nicht nur die Teleologie (causae finales), sondern die monadologische Weltansicht überhaupt kaum denkbar wäre. Via Leibniz lebt auch des *Gassendus* Gedankengut in Teichmüller fort. Wer Leibniz sagt, sagt auch *Hobbes,* wenn man, mit dem jungen Ferdinand Tönnies («Leibniz und Hobbes»), «die erste und bildsamste Phase des Leibnizschen Denkens» meint, die «die mächtigste Einwirkung durch die Schriften des Hobbes erfahren» habe (ähnlich W. Wundt). Es ist nicht nötig, die Beziehungen Leibnizens zur deutschen Mystik, die vielumstrittene Stellung zu Spinoza, die bekannten Zusammenhänge zwischen dem Leibnizschen «nisi intellectus ipse» und der stoischen πρόληψις einerseits, der Lockeschen tabula rasa anderseits, zwischen der prästabilierten Harmonie und dem Occasionalismus, die Lullische Linie über Cusanus und Bruno bis zu Leibnizens ars combinatoria (und — fügen wir hinzu — bis zu Teichmüllers logica inventrix) oder gar das Verhältnis Leibnizens zu Berkeley in Erinnerung zu rufen. Aber es ist auch nicht nötig, die Beziehung Teichmüllers zu allen Denkern, die auf Leibniz von Einfluß waren und deren perspektivisches Recht er zum Beispiel in seinem vorhin zitierten berühmten Brief an Remond vom 10. Januar 1714 anerkennt, über Leibniz umzuleiten. Zu Platon, Plotin, Augustin und Descartes hatte Teichmüller ein vielleicht umfassenderes und intimeres Verhältnis als Leibniz. Aber er lehnt es ab, bei Platon das an Leibniz so geschätzte principium individui schon vorgebildet zu sehen. Er ist hier leibnizianischer als Leibniz selbst (vgl. Lt. Fehden Bd. I, S. 248).

Mit dem Grundakkord der spiritualistischen Monadologie wäre naheliegenderweise die Möglichkeit gegeben, nach allen Seiten hin Verbindungslinien zu ziehen und Vergleiche anzustellen, wobei nach der ebenso beliebten wie delikat zu handhabenden heterothetischen Methode, zum Beispiel «Teichmüller *und* G. Bruno», «Teichmüller *und* Paracelsus», «Teichmüller *und* Glisson», verfahren würde. Das Bedenkliche dabei hängt mit dem Teichmüllerschen «Exsolutarianismus» zusammen, der sich nicht so sehr für konkrete historische Systeme als für die zeitlose begriffsgeschichtliche Systematik interessiert, von einem bestimmten «kritischen» Gesichtspunkt aus (das Ich und seine Akte) alles überblickt und durch «logische Chemie» reine «personalistische» Elemente aus den perspektivischen und dogmatischen Verstrickungen erlöst. Man kann nicht gut das Ganze mit seinen Teilen und das Spätere mit Früherem vergleichen. Ebenso nur mit

anderen — Materialismus, Idealismus, Spinozismus — an Einsicht übertreffe, enthält die kleine Schrift, die ein Musterbeispiel ist für die Schopenhauersche Feststellung, der Tod sei «der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch θανάτου μελέτη definiert hat», eine überraschende Fülle von Bemerkungen, die auf den Kristallisationsprozeß der Weltanschauung Teichmüllers ein Licht werfen.

Und ist auch Teichmüllers systematische Erstlingsschrift von Widersprüchen nicht frei,[2] so kann doch hier schon über das wesentliche

---

Vorsicht zu handhaben wäre die Zusammenstellung Lotze-Teichmüller, denn es müßte hier zunächst klar verstanden werden, daß nicht der späte, der letzte Lotze gemeint ist (vgl. Metaph. 77), und ferner, daß die Eigenart und das Verdienst Teichmüllers gerade darin besteht, daß er den monadologischen Spiritualismus durch Hervorhebung der ontologischen Fragestellung von allen projektivischen Hypostasen befreit, während «Lotze über das Sein nicht ins Reine gekommen ist» (Metaph. 79); «Das Ich ist der Prototyp der Substanz» bedeutet: Nur im Ich bezeugt sich Wirklichkeit, deren Begriff dann für alles Sein paradigmatisch wird. Trotz diesen Vorbehalten ist die Methode der Undverbindung aus didaktischen Gründen unentbehrlich und auch von großem Interesse. Besonders fruchtbar aber wären für die Teichmüller-Forschung monadologiegeschichtliche Untersuchungen nicht nach Denkern, sondern nach Problemen (Seele, Unsterblichkeit, Person, Intuition, Harmonie) und erst von Problemen aus wären dann an den einzelnen Monadologen bestimmte Lehren heranzuziehen (z. B. für die Intuition G. Bruno, oder, aus dem Jahrhundert Teichmüllers selbst, für die Unsterblichkeit Maximilian *Droßbach,* einer der Verkannten des 19. Jahrhunderts, der auf Auferstehung wartet.

Von größter Bedeutung für Teichmüller bleibt unbestreitbar das Leibnizsche Individualprinzip, die Spontaneität der Seele, die Lehre von den Intensitätsgraden des Bewußtseins, die eigentümliche Verbindung des Dynamischen und Freien der spontan zeugenden Monade mit dem «Verhängnis» des Monadensystems. Aber die spiritualistische Monadologie erweist sich in Teichmüllers reifen Werken der 80er Jahre selbst noch als «projektivisch» (dogmatisch) und wird dem reinigenden Feuer des «Personalismus», der vom Ichwirklichen ausgeht, übergeben (Psych. 5—8, 150—151 u. ö.).

Ueber die Linie Leibniz—Herbart—Lotze und das Wiederaufleben des Leibnizianismus nach dem Zusammenbruch der Hegelschen Schule s. Herman *Schmalenbachs* «Leibniz», München 1921, Drei Masken (unter Berücksichtigung Englands und Frankreichs, S. 587). Wie Teichmüller in Leibniz den «*Begründer* der vierten Weltansicht» erblickt, so hebt auch Schmalenbach das «Einzigartige» an Leibniz, der eine «Ausnahme» ist, wiederholt hervor (a. a. O., S. 31 ff.), allerdings mit einem anderen Wertvorzeichen. (Hinweis für die Leser, die die eben angeführte Stelle bei Schmalenbach nachgeschlagen haben: Zur Ueberwindung zenonischer Bewegungsparadoxien durch die Monadologie vgl. Teichmüllers Metaph. 303 ff., über das Verhältnis des «gesunden Menschenverstandes» und der «allgemeinen Menschheitsphilosophie» zu der «vierten Weltansicht», deren «Begründer» Leibniz sei, vgl. l. c. 347 ff.)

Nietzsches Polemik gegen Monadologie und Spiritualismus: etwa «Der Wille zur Macht» (KTA.) S. 341, 342, 423, 429; «Jenseits von Gut und Böse» (KTA.) S. 19—20, 74.

[2] So wird S. 152 der Gedanke vom Uebermenschen abgelehnt, S. 165 aber dem Glauben das Wort geredet, daß «der großen Künstlerin (scil. der Natur) noch unausgesprochene Worte unter dem Herzen liegen». (Es war Nietzsche vorbehalten, der Natur diese λόγοι ἐνδιάθετοι zu soufflieren). So machen sich

Anliegen des Verfassers kein Zweifel bestehen. Sein Höchstes ist die «individuelle Seele», «die Persönlichkeit», und Familie, Kirche, Staat, Vaterland – all das ist «nichts an sich oder in sich». «Was ist die Familie anderes als der Name für die sämtlichen Glieder der Familie! Ist die Kirche noch außerhalb der Gläubigen? Wo ist das Vaterland und der Staat als in den Bürgern...?» Es ist, als dächte Teichmüller an Basel, wo eine idealistische Hypostasierung des Staates absolut undenkbar wäre. Das ist Individualismus, aber nicht ohne weiteres «Nominalismus» (logisch) und «Solipsismus» (erkenntnistheoretisch). Das ist auch ein ganz anderer Stil als bei Stirner. Das ist gegen den «Idealismus» gerichtet um der metaphysischen Sicherung der substantiellen und der individuellen Unsterblichkeit willen.[2] Es gilt, dem Tode zu entrinnen, und wär's das schönste Aufgehobensein im Geistig-Allgemeinen. Das ist das Auflehnen der Existenz gegen die Idee. «Als erstes Prinzip muß uns der Satz gelten, der mit der vierten Weltansicht steht oder fällt, daß alle Existenz nur einem Existierenden zukommt und daß nur individuelle Substanzen existieren...» (130). Die Entwicklung des Ganzen hat «keinen Sinn, wenn nicht die individuellen Träger der Entwicklung bestehen bleiben. Diese Betrachtung führt uns deshalb zur Anerkennung der unendlichen Bedeutung der Persönlichkeit, die nicht wie eine Aehre aufsprießt, um anderen ein Paar Körner zu liefern und dann als Stroh zu vergehen, sondern die ein in sich Seiendes ist, unentstanden und unvergänglich und in welcher allein Leben ist; denn alles Leben findet nur in den Trägern des Seins statt, in den individuellen Substanzen, zu denen die Seele gehört... In der individuellen Seele liegt das Mysterium des Seienden... Man verachte die Seele nicht in ihrer niedrigen Hülle; denn es gibt nichts Größeres und Herrlicheres in der ganzen Welt» (160–161).

«In der individuellen Seele liegt das Mysterium des Seienden». Der ganze, echte Teichmüller spricht aus diesem Satze, der für die späteren Werke das Fundament bildet, während die positivistischen und projektivistischen Ueberbleibsel und die methodologischen fauxpas (Durcheinanderwerfen von «seelischen» und «Gehirn»prozessen) nach und nach verschwinden werden. – Bewußt tritt Teichmüller der «Aufklärungsorthodoxie» entgegen, auf die Gefahr hin, «in die Rumpelkammer des Mittelalters» geworfen zu werden. «In der Tat gehört ein tapferer Entschluß oder die Ruhe philosophischen Gleichmuts dazu, in unserer aufgeklärten Zeit für die Mystik der Unsterblichkeitslehre einzutreten (VI), für die «tiefe Mystik des Gemütes», «Dinge, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat» (167), für «das Mysterium, das überall der Anfang und das Ende» sei (155), jenes «Mysterium» (200), das die Religionen verkünden. Aber es gilt nun, die religiöse Gewißheit des Glücks mit dem Glück der philosophischen Gewißheit zu verbinden und die Seele auch denkend sicherzustellen gegen die Auflösung im Allgemeinen.

---

immer wieder Rückfälle in die verpönte «projektivistische» Auffassungsweise bemerkbar, die wir als dogmatische und positivistische Ueberreste bezeichneten und die von Teichmüller selbst in der Kritik des Materialismus (36 ff., 81 ff.) eigentlich widerlegt werden.

[2] S. 12, 51, 53, 161, 192—195, 202 im Zusammenhang.

«Es gibt nichts Größeres und Herrlicheres in der ganzen Welt» als die individuelle Seele, das Ich. Der spätere Teichmüller wird diesem Satz eine ontologische Begründung zuteil werden lassen, die in der Schrift von 1874 nur angetönt ist: Das Ich ist Prototyp des Substanzbegriffs und Quelle alles Wissens vom Sein, ein Satz übrigens, dessen Benekesche Fassung von Nietzsche schon in «Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen» (Abschn. 11) abgelehnt wird. Als Konsolationsschrift – für sich und für andere – begonnen, führt die Schrift bis an die Schwelle tiefster Problematik von Ich und Sein hinein, und mag noch 1874 denkpsychologisch Goethes halb kantisch-postulatorisches, halb schalkhaft-skeptisches Wort am Platze gewesen sein:

Du hast Unsterblichkeit im Sinn,
Kannst du uns deine Gründe nennen?
Gar wohl! der Hauptgrund liegt darin,
Daß wir sie nicht entbehren können –

so wird später, nach einem ersten, noch eher gemütsmäßigen «Fertigwerden» mit eigenem tragischem Erleben, die Unsterblichkeitsidee eingebettet in ein gewollt «nüchternes» System der Metaphysik.

Man merkt schon in dieser Schrift von 1874, wie sich verschiedene Motive in Teichmüller durchkreuzen: dem massiven «Materialismus», der das sinnlich Wahrgenommene verdinglicht, begegnet er mit der Aufdeckung des sekundär-semiotischen Charakters der Körperlichkeit, dem (panlogistischen) «Idealismus» von Platon und Aristoteles bis Hegel (wie er, Teichmüller, den Idealismus auffaßte) begegnet er mit der Hervorkehrung der Einmaligkeit und Substantialität des Individuellen. Die letzte erkenntnistheoretische Fundierung seiner Weltansicht sollte ihm erst später gelingen, und noch ist der Weg von der spiritualistisch-monadologischen, stark mystischen Unsterblichkeitslehre zu der «personalistischen» Ontologie der 80er Jahre nicht freigelegt. Noch werden nicht, wie später, «*Wirklichkeit*» und «Scheinbarkeit», sondern «*Wahrheit*» und «Erscheinung» oder «Schein» gegenübergestellt (201), was Nietzsche weidlich ausbeuten konnte, aber der «Weckruf der Philosophie» an uns, die wir «wie im Schlafe wandeln, und, trunken von den süßen und bitteren Erlebnissen der Sinne, das Erscheinende für die Wahrheit und die Wahrheit für Schein halten», klingt doch schon an. Vor der Unerbittlichkeit des Todes rettet sich der Vierzigjährige, wie sein wahlverwandter Vorfahre Maine de Biran, ins «Mysterium», aber er fühlt die Nötigung, mit dem Tode auch «begrifflich» fertig zu werden, ohne zu verkennen, daß das erlebte «große Geheimnis», in die Sprache der Begriffe übersetzt, «nüchtern» werden muß. Nüchternheit ist ihm der Preis der Allgemeingültigkeit, und er ruft zum Wachsein auf. So bedeutet das Werk in Teichmüllers Entwicklung einen energischen Versuch zur Ueberwindung vergangenen persönlichen Erlebens und zugleich ein sachliches Programm für die

Zukunft. Um ihn: der Rausch der Fortschritts- und Entwicklungsideologie, des Kollektivismus und Universalismus auf so vielen Gebieten. Er aber, der wahrhaft Unzeitgemäße, der «Steher» unter den «Fließenden»,[1] lebt dem ungewordenen und unvergänglichen Ich und schickt sich an, der zeitlosen menschlichen Seele einen gewaltigen Dom zu errichten.

An der Unsterblichkeitsschrift hält Teichmüller, unbeschadet stillschweigender Korrekturen mancher Einzellehre, grundsätzlich bis an sein Lebensende fest (Metaph. VI, Psych. 64).

Noch im selben Jahre wie die «Unsterblichkeit», also 1874, erschienen die «*Studien zur Geschichte der Begriffe*», in denen das Verfahren der «logischen Chemie» zur virtuosen Handhabung gelangt, genau dasselbe Verfahren, das später, in der Religionsphilosophie, zwecks Isolierung spezifischer Elemente in den verschiedenen Religionen angewendet wird, nicht ohne Gefahren freilich für die konkrete historische Realität als Sinnganzheit[2]: es gilt, «in dem Körper der verschiedenen Systeme die anderswoher entlehnten Begriffe mit ihren festen Koordinationen aufzuzeigen» und «das wirklich Eigentümliche und Spezifische eines Jeden herauszufinden», die «eigentümlichen Baustile, die spezifischen Motive» durch «exakt analytische Methode» zu erforschen.

Für die Selbstbeurteilung Teichmüllers wichtig ist das erneute (vgl. Unsterbl. S. VI, 67) Bekenntnis zu Leibniz und Lotze in Angriffshaltung gegen den «Idealismus»: «dem alten und neuen Idealismus fehlt das von Leibniz eingeführte und in unserer Zeit am weitreichendsten von Lotze durchgeführte Prinzip des Individuums»[3]. S. 107–109 (Einleitung zur Studie «Platon. Von der Unsterblichkeit der Seele») führt Teich-

---

[1] Vgl. die klassische Reminiszenz Unsterbl. 2: «Lassen wir also die Menge nur dahin fließen mit dem Flusse des Lebens, und setzen uns mit den Wenigen, die uns folgen, gleichsam an das Ufer, um die große und merkwürdige Erscheinung des Daseins ruhig zu betrachten.»

[2] Vgl. Relig. 329, 402, 406: «Wie es dem Chemiker gleichgültig ist, ob die Elemente, die er in seiner Analyse gefunden hat, in ihrer reinen Form in der Natur vorkommen, so ist es für die Aufgabe unserer Religionsanalyse nicht erforderlich, daß wir für jeden gefundenen, exakt bestimmten religiösen Standpunkt auch eine historisch gegebene Religion nachweisen könnten; denn die historischen Religionen sind ja notwendigerweise alle nur unreine Formen» usw.

[3] Vorrede S. V. Vgl. (Studien) S. 543: «Die Mängel, die wir bei Aristoteles fanden, gehören aber auch Platon zu... Diese Mängel sind die Fehler des *Idealismus überhaupt*, die uns vor diesem Standpunkt, in welcher Form er auch auftreten möge, warnen müssen. Sie weisen daher auf eine vierte Weltansicht hin, die von Leibniz eingeleitet, der gemeinsamen Arbeit der Zukunft vorbehalten bleibt». In einer etwas später erschienenen, vom 15. Dezember 1874 datierten Rezension auf F. *Harms* (F. Harms: Ueber den Begriff der Psychologie. Aus den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, Dümmlers Verlag 1874), erschienen in Gött. gel. Anz. 1875, Stück 13, S. 402—411, schreibt Teichmüller (S. 409 f.): «Nach meiner Ueberzeugung ist seit dem Altertum *nur Leibniz* auf einen neuen Gedanken gekommen... Der Begriff des

müller Briefstellen von Leibniz an Remond de Montmort (1715), an Haschius (1707), in denen Leibniz auf die Verwandtschaft seiner Monadenlehre mit der platonischen Metaphysik hinweist, an. Auch Teichmüller vermutet, daß Leibniz zu der Identifizierung der Monaden mit Ideen durch die berühmten Philebos-Stellen verleitet wurde, wo Platon seine Ideen Henaden oder Monaden nennt und als Beispiel die Monade des Menschen oder des Ochsen anführt.

Der Begriff «Perspektive», «Perspektivismus», der später für Teichmüller so große metaphysische Bedeutung erlangt, taucht in den Studien zunächst im geistesgeschichlichen Verstande auf, so Vorrede S. VIII (die perspektivische Beziehung der alten griechischen Weisheit auf die christlichen Dogmen), S. 213, S. 338–339, wo sich eine methodologisch festzuhaltende Bemerkung findet: «Ich halte es nicht bloß für erlaubt und interessant, sich an diese Zusammenhänge zu erinnern[2], sondern bin der Meinung, daß diese späteren Anwendungen und Ausbildungen des Platonismus ein Reflexlicht auf die früheste Lehre werfen und dort leichter diejenigen Umrisse erkennen lassen, welche ohne Erinnerung an jene spätere Ausfüllung in ihren Motiven unverständlich bleiben.»

In den Jahren 1876 bis 1879 erscheinen die an überraschenden Konfrontierungen reichen «*Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe*», die in der gelehrten Welt eine geteilte Aufnahme gefunden haben. Auch an diesem Werk hält Teichmüller in den 80er Jahren fest (vgl. z. B. Metaph. 102, 168, 348). Der erste Band (1876) enthält Untersuchungen über Heraklit, der zweite, damit zusammenhängend, über die pseudo-hippokratische Schrift περί διαίτης, ferner über die heraklitische Theologie (1878), der dritte, umfangreichste, über die praktische Vernunft bei Aristoteles (1879).

---

perseverare in suo esse und der conservatio sui ist für Spinoza ... nur ein unberechtigt eingeführtes Prinzip, was unter Anderem Lazarus gezeigt hat. Dieser Begriff führt zu der Monadologie. Von den Fehlern dieses neuen Standpunktes zu handeln, ist hier nicht der Ort, sie sind auch bekannt genug; aber trotzdem wird sowohl die moderne Naturforschung als die Philosophie auf den Grundgedanken des principium individui immer mehr zurückgetrieben; denn alle anderen modernen Spekulationen modifizieren bloß die alten griechischen Systeme». Für die Kontinuität des Teichmüllerschen Denkens bezeichnend ist eine späte Stelle aus dem Abschnitt «Die objektiven Kategorien» in dem unveröffentlichten Manuskript «Neue Grundlegung der Metaphysik, 2. Teil», Nachlaßpaginierung 176 bis 215a, die wir auch noch deswegen anführen, weil sie die einzige ist, wo Teichmüller *Herbart* expressis verbis zwischen Leibniz und Lotze als einen Hauptvertreter der «vierten Weltansicht» nennt: Leibniz, Herbart und Lotze inaugurierten die vierte Weltauffassung, indem sie den Ursprung des Begriffs der Materie verfolgten, um ihr die perspektivischen Zutaten abzuziehen.

[2] Gemeint ist der Zusammenhang des — trotz Aristoteles — platonischen Gedankens, daß die Materie nicht als Beraubung (στέρησις), sondern als Potenz (δύναμις) aufzufassen sei — vgl. das Bild von der immer kreißenden Natur, die von der Idee schwanger — mit dem späteren christlichen Dogma von der jungfräulichen Geburt (clauso utero: damit kein fremdes Bild hineinscheine und die Parusie trübe; die immaculata *conceptio* sei ein Fehlschluß von historisierender Tendenz).

Die begriffsgeschichtliche Arbeit Teichmüllers geht von der Forderung aus, daß Philosophiegeschichte nicht «Meinungen», sondern «Begriffe» zu berücksichtigen hat. Mit Trendelenburg warnt Teichmüller vor der Auflösung der Philosophie in Kulturgeschichte und Nationalliteratur und tritt für strenge, exakte Begriffe ein (Neue Stud. I, S. V. f.)[1].

Das Jahr 1877, die Pause zwischen den beiden ersten Bänden der Neuen Studien, bringt die aus einem Dorpater Vortrag hervorgegangene, etwas zähflüssige und nicht ganz leicht zu lesende Schrift «*Darwinismus und Philosophie*», in der, wie schon angedeutet, organistisch-teleologische Motive stark hervortreten, aber — und darauf kommt es an — einbezogen in eine metaphysische Systematik, die schon recht deutlich zu scheiden weiß zwischen der «ewigen» (zeitlosen) und der bloß perspektivisch-zeitlichen, nur semiotisch hindeutenden, historischen, menschlich-individuierten Entstehung.

Ins Jahr 1877 gehört ferner, außer einem Aufsatz über den Begriff des Raumes bei Lukrez, «*Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel, von Immanuel Kant*», eine Satire à la Fechner-Mises, in einem gewissen Sinne als ein Gegenstück zu Kants Swedenborgiade aufzufassen, gegen den kantianisierenden Positivismus, Ernst L a a s vor allem, gerichtet. Die Auseinandersetzung mit Laas, der sich auf Kant beruft, um Hume zu erneuern und dessen Erkenntnislehre immerhin der Feinheit nicht entbehrt, ist für Teichmüller auch biographisch gesprochen von Bedeutung, ist ihm doch gerade an Laas die Gefahr des positivistischen Gebrauchs der inneren Wahrnehmung für die metaphysische Fragestellung besonders klar geworden und auch die Notwendigkeit einer ontologischen Vertiefung des Selbsterlebens. Und wenn es auch übertrieben wäre zu sagen, Teichmüller sei durch Laas aus dem dogmatischen Schlummer geweckt worden, so hat vielleicht Laas doch ungewollt dazu beigetragen, daß Teichmüller gewisse Zeitbedingtheiten in sich ganz zu überwinden und zum reinen ontologischen Personalismus vorzudringen vermochte, und ganz unleugbar wird die Auseinandersetzung

[1] Gegen Teichmüllers Interpretation der platonischen Unsterblichkeitslehre (Studien S. 105 f.) tritt u. a. Otto *Pfleiderer* («Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage», 3° 1896, S. 632 f.) auf: «... zu folgern, daß es Platon mit seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der einzelnen Seele nicht Ernst gewesen, sondern daß er sich hierbei nur dem Volksglauben oder der orphischen «Orthodoxie» akkomodiert habe, hieße dem unzweideutigen Wortlaut seiner Ausführungen Gewalt antun». *Dieser* Einwand ist sicher nicht stichhaltig, lehrt doch Teichmüller ausdrücklich, daß Platons Wortlaut individuelle Unsterblichkeit bejahe, daß dieser Wortlaut aber nicht die spekulative Dialektik (die esoterische Lehre) wiedergebe; s. Lit. Fehden II, S. 161 ff.; Metaph. IX ff., XIX ff., wo auch die in Frage kommenden Aeußerungen Chiappellis, Paul Tannerys, Spaventas, Zellers u. a. angeführt werden; Relig. 502 ff. u. ö.

(S. 532 seiner Religionsphilosophie führt Pfleiderer Teichmüllers Kritik am Darwinismus an.)

mit Kant mit den Jahren, besonders auch in Teichmüllers letztem Werk, der «Psychologie», wesentlich vertieft. Daß der «Wahrheitsgetreue Bericht» als eine Replik auf die Laassche Kritik der Teichmüllerschen «Unsterblichkeit» aufzufassen ist, verschweigt Teichmüller auch in seinen späteren Hauptwerken nicht (Metaph. 93 und 260 im Zusammenhang mit Relig. 361). Läßt Teichmüller die Laassche Berufung auf Kant noch insofern gelten, als die Formel «Kant und die Positivisten» bei ihm selbst zur stehenden Redewendung wird, so fehlt es bei ihm, wie hier vorgreifend bemerkt sei, doch auch nicht an merkwürdig hellsichtigen Stellen, wo er, wie Paulsen, Max Wundt, Heidegger u. a. antizipierend, Kant als Metaphysiker erkennt, den Doppelcharakter der Zeit bei Kant scharf herausstellt und sogar sich für seinen Personalismus auf Kants «transzendentale» Einheit der Apperzeption beruft, und kurz vor seinem Tode, in der «Psychologie», zeigt sich Teichmüller vollends befreit von der Suggestion einer ausschließlich positivistischen Kant-Auslegung.

Wir übergehen, um möglichst bald zu den drei Hauptwerken der 80er Jahre zu gelangen, die 1879 erschienene Schrift über die *Reihenfolge der Platonischen Dialoge*, deren Ergebnisse zwei Jahre später in den ersten Band der «Literarischen Fehden im 4. Jahrhundert v. Chr.» hinein verarbeitet wurden, und die 1880 veröffentlichte, schöne und für die Kristallisierung der Teichmüllerschen Seelen- und Bewußtseinslehre, somit auch für seine Religionsphilosophie, bezeichnende Schrift «*Das Wesen der Liebe*», auf die sich die Hauptwerke später wiederholt berufen (Metaph. 82, 131; Relig. 34, 71), wobei wir uns vorbehalten möchten, hierauf im Zusammenhang der systematischen Darstellung zurückzukommen. 1881 verläßt der stattliche Band «*Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.*» die Presse. Er wird nicht als «erster Band» bezeichnet, so daß offenbar in dieser Zeit nicht die Absicht bestand, eine Fortsetzung folgen zu lassen. Da aber 1884 tatsächlich ein zweiter Band der Literar. Fehden erschien, bezeichnen wir den von 1881 als Bd. I. Es geht hier um eine der beunruhigendsten und wesentlichsten Fragen der Philosophiegeschichte: um die Chronologie des Platonischen Schrifttums.

Der *zweite Band der «Literarischen Fehden»*, 1884 (zwei Jahre *nach* dem metaphysischen Hauptwerk «Die wirkliche und die scheinbare Welt») erschienen, ist womöglich noch reicher an neuen Gesichtspunkten und kühnen Kombinationen, die manchmal fast erschrecken und immer faszinieren.

In aller Klarheit erklingt hier das Leitmotiv des Teichmüllerschen Denkens — das heiße Bemühen, sich von dem unauslöschlichen Erlebnis der Todesnähe durch Auseinandersetzung mit dem Problem der Seele oder des Ich zu befreien, der Kampf griechischer und

christlicher Motive in seinem Geiste, der Rückgang von dem Logisch-Allgemeinen auf die existentielle Situation des einzelnen Ich.

Zwischen den beiden Bänden der «Literarischen Fehden», die wir, um den Zusammenhang nicht zu zerreißen, nacheinander angeführt haben, liegt aber die Abfassungszeit von Teichmüllers opus magnum, seiner *Metaphysik*, worauf er selbst in der Vorrede zum zweiten Bande der «Lit. Fehden» (S. I) zurückblickt.

Die «Metaphysik» ist Teichmüllers zentrales Werk, in dem seine Spekulation kulminiert, wenn auch die spätere «Psychologie und Logik» in vielem reifer und reicher ist, und die «Metaphysik» etwa in der Kant-Auffassung der um 8 Jahre jüngeren «Unsterblichkeit» näher steht als der 5 Jahre später geschriebenen «Psychologie». Es ist sein System, sein Bekenntnis, sein Vermächtnis. Ein Hohelied des Menschen und der menschlichen Seele. Ein stolzes, aber nicht hochmütiges Buch, denn es ist nicht die Hybris des Logos, die es trägt, sondern die metaphysische Würde des Wirklichen. Hier erst, bei dieser Apologie der Persönlichkeit, würde jener bekannte Satz nicht fehl am Ort angewendet worden sein:

«Un livre qu'on quitte monarque!»

6.

«Die Philosophie unserer Zeit ist *plebejisch* geworden ... Statt mit Platon an den goldenen Tischen der Götter zu leben ... Vom Olymp herab ... Ich habe versucht, der Philosophie ihre *Hoheitsrechte* und ihre *königliche Würde* wiederzuerobern ... Befreiung aus der schmählichen Abhängigkeit von den Spiegelbildern der sogenannten Erfahrung ...» Eine stolze Haltung, eine königliche Gebärde. Ein wesentlicher Zug an Teichmüller tritt uns hier wieder entgegen.[1] Wir wollen ihn, so verschieden er sich auch äußert, als *aristokratischen Individualismus* bezeichnen und hier schon aufweisen, wie er sich durch Teichmüllers ganzes Schaffen der 80er Jahre hindurchzieht. Der aristokratische Individualismus bedeutet negativ: die Abweisung der Majoritätsherrschaft um des Autoritätsprinzips willen, die Ablehnung der Masse, ihrer Meinung und ihres Alltags, der einer Fata Morgana gleiche, um der Schau der wesentlichen Wirk-

[1] Wir haben gute Gründe, in dem Zitat nicht ein vorbehaltloses Bekenntnis zu Platon und Kant zu erblicken, sondern zunächst nur die *Haltung* des Philosophierenden hervorzuheben. In derselben Vorrede heißt es (S. XIV), Kant stünde «tief unter dem göttlichen Platon», und was Platon betrifft, so ist man zwar «stets gezwungen, sich mit ihm zu beschäftigen», aber es gilt, «für die Bedürfnisse der Gegenwart neue Lösungen zu finden» (S. I). Die zitierten Sätze schrieb Teichmüller in der Zeitspanne zwischen seiner «Metaphysik» und seiner «Religionsphilosophie». Dort wie hier führt er einen gewaltigen Kampf gegen den Platonismus, aber seine Liebe zu Platon ist grenzenlos (vgl. noch Lit. Fehden Bd. II, S. XVII bis XVIII). Es ist unmöglich, Teichmüller zu verstehen, wenn man nicht sieht, wie er den Platoniker in sich mit asketischer Härte niederzwingt,

lichkeit willen; positiv: die Hochhaltung der Persönlichkeit aus der Erkenntnis ihrer metaphysischen Würde heraus. Aristokratisch ist diese Haltung auch, sofern sie den «Volksgeist» der Romantik und der historischen Schule von sich abschüttelt, individualistisch, sofern sie die hinausprojizierte Welt in das einzelne und ganzheitliche Ich zurücknimmt. Mag es sich um eine ontologische Grundlegung handeln oder — um eine Polemik gegen Eduard Zeller: bei jeder Gelegenheit tritt uns Teichmüller als aristokratischer Individualist entgegen und als solcher richtet er mit unerhörter Schroffheit seine «plebejische» Zeit, die das Subjekt ausliefert an das Objekt, den Einzelnen an das Kollektiv und das Sein an das Werden.

Im biographischen Zusammenhang aber bedeutet Teichmüllers Haltung — wir betrachten die «*Metaphysik*» (1882), die «*Religionsphilosophie*» (1886) und «*Psychologie und Logik*» (1889, postum) als eine Einheit — ein «gegen den Strom Schwimmen». Er fühlt seine «Unzeitgemäßheit» immer deutlicher, leidet unter dem Verkanntsein, wird immer bitterer und sarkastischer, gibt sich jedoch über das «Neue» und «Grundlegende» seiner Lehre klare Rechenschaft und erleichtert dem künftigen Entdecker die Arbeit durch unzweideutige Hinweise auf die entscheidenden Punkte seines zeitfernen und verkannten Systems; (die Erleichterung wird allerdings zur Erschwerung, wenn die Bewertung verschiedener Punkte aus dem Blickfeld der späteren Zeit mit der eigenen Bewertung Teichmüllers nicht zusammenfällt). So verflechten sich, wie bei Schopenhauer, Ursache und Wirkung, Denkpsychologie und Lehrgehalt. Aber es war Teichmüller nicht vergönnt, den «Abendsonnenglanz des Ruhmes» zu sehen, und er durfte nicht, wie Schopenhauer, Petrarca zitieren: Qui currens totam diem pervenit ad vesperam, satis est. Der Metaphysiker des Individualprinzips ist einsam geblieben, und von nun an wird die Melodie des absoluten Persönlichkeitswertes seltsam kontrapunktiert. Der isolierte Philosoph wird zum Verächter seiner Zeit und zieht sich erst recht aus dem positivistisch-evolutionistisch-kollektivistischen Strome zurück auf seine hochragende Inselburg des zeitlosen Ich-Seins.

Man könnte pointierend geradezu sagen, Teichmüller drücke sich (seit etwa 1880) in der Sprache der baltischen Junker aus, in

---

um ein «Christ» bleiben zu können. Gilt es jedoch, den «plebejischen Positivismus» zu richten, dann gesellt sich Teichmüller gerne zu dem «vornehmen Idealismus». Die Mißverständnisse, denen Teichmüllers Lehre z. B. bei Nohl und Hocks ausgesetzt war, erklären sich durch die Nichtbeachtung dieser Position Teichmüllers, der als «Christ» sowohl den Idealismus (im Sinne freilich von Panlogismus) als auch den «Positivismus» (mitsamt dem «Agnostizismus» und dem «Materialismus») bekämpft, beide als «projektivistisch» bekämpft um der unsterblichen Persönlichkeit willen, der aber, sobald es sich um den Streit zwischen «Idealismus» und «Positivismus» handelt, keinen Augenblick zögert, die unbedingte Ueberlegenheit jenes anzuerkennen. Teichmüller bewundert den Idealismus und lehnt ihn strikte ab, indem er sich selbst überwindet.

deren Vorstellungswelt sich einzuleben er ja ausgiebige Gelegenheit hatte, auf deren Gütern er oft als Gast lebte und an denen er, wie einst an den Basler Patriziern, ihren unzeitgemäßen Individualismus schätzte. Und man würde es auch sagen dürfen, sofern man sich nur, wie hier ausdrücklich gefordert wurde, dabei bewußt bliebe, daß an der Zusammensetzung «aristokratischer Individualismus» der zweite Begriff, der des deutsch-protestantischen Individualismus, der wesentliche ist, sofern man also der naheliegenden Versuchung nicht erläge, Peripherisches für zentral zu nehmen. Denn, so charakteristisch dieser adelig-konservative, zeitverachtende, massenverachtende, fortschrittverachtende Zug auch ist, und so gewiß auch die herrschende Schicht Rußlands und die amtliche Wissenschaft in ihrer antipositivistischen, antimaterialistischen, antievolutionistischen, antidarwinistischen Einstellung einen höchst günstigen Boden für die Philosophie Teichmüllers abgaben, und so sehr wir, indem wir in diesem Kapitel Teichmüllers Lebenslauf und Werk «perspektivisch» zu verstehen, d. h. als verstrickt in seine Zeit- und Existenzverhältnisse, Erlebnisse, Fehden, biographische und literarische Begegnungen, nachzuzeichnen versuchten, Teichmüllers eigene Methode, die er auf Platon und Andere anwendete,[1] befolgten: wir dürfen das von ihm hochgeschätzte begriffsgeschichtliche Verfahren nicht außer Acht lassen, dürfen, wie er sagt, «Logisches nicht auf Psychologisches zurückführen», und die erlebnisbedingte Form seiner Lehre soll die Analyse der drei entscheidenden inhaltlichen Motivenreihen seines Schaffens, der griechischen, der christlichen und der deutschen, nicht gefährden. Von Platon übernimmt er die Hochschätzung des Geistes im Kampf gegen den entfesselten Trieb, von Aristoteles den ontologischen Ansatz zu der Lehre von den Arten des Seins, aber er überwindet die panlogistische Ueberspannung des Allgemeinen und geht in der Seinslehre auf die substantielle, «existierende» Individualität zurück, mit Augustin lehrt er das Wachsein des existierenden und verantwortlichen Ich, mit Taurellus, Eckart, Leibniz, Herbart, Lotze die «bundesstaatliche» Eingliederung des Ich, des in dem Nichts nicht verlorenen, in die gegliederte Einheit, lehrt die Geborgenheit des autonomen Individuums im Allsein. Wie gegen den zeitmächtigen Positivismus, dessen vulgäre Auswüchse vor allem es waren, die jenem hochmütigen Ton Teichmüllers riefen, so richtet sich die individualistische («personalistische») Grundtendenz auch — und erst recht — gegen den zwar ungleich höher geschätzten «Idealismus», gegen die Hegelsche Geschichtsphilosophie, in der «das Partikulare meistens zu gering ist gegen das Allgemeine», in der «Individuen aufgeopfert und preisgegeben werden»,[2] wobei sich im Grundsätzlichen sowohl

[1] Vgl. Lit. Fehden II, S. 81 f., 293, 339, 196; Metaph. 183 f.

[2] Hegels WW, Bd. 9, S. 32; vgl. daselbst S. 446: «Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun, die sich in der Weltgeschichte spiegelt».

als auch in sehr vielen Einzelheiten Teichmüllers der Einfluß der schwerwiegenden Lotzeschen historiosophischen Polemik[1] gegen den Hegelschen Panlogismus wie gegen die Volksgeisttheorie der Savigny-Schule erkennen läßt. Es ist die individualistische («personalistische») Ablehnung des das Gedankliche hypostasierenden («projektivistischen») Idealismus und des Evolutionismus aller Arten — wir wissen nicht erst seit Eucken, wie Idealismus (Panlogismus) und Positivismus (Naturalismus) innrlich zusammengehören —, es ist die Ablehnung des universalistischen «Gesamtstils» des 19. Jahrhunderts von Hegel bis Spencer und Wundt und — Nietzsche, die Ablehnung aller «Phantome», sei es Weltgeist, Volksgeist, objektiver Geist, Erziehung der Menschheit, Fortschritt, Entwicklung, Uebermenschentum — um der einmaligen und in sich selbst absolut werthaften Persönlichkeit willen, um der «Tränen eines Kindes» willen, die nicht vergossen werden dürfen für eine künftige Glückseligkeit der «Menschheit». Und so hochmütig, so «aristokratisch» Teichmüller wird, wenn er den Geist in Schutz nimmt gegen den plebejischen Ansturm des Naturalismus,[2] so feinfühlig und zart wird er, der so schön vom Wesen der Liebe schrieb, wenn es gilt, nun auch den Geist in die Schranken zu weisen und die intellektualistischen Anmaßungen abzuwehren im Interesse der einzelnen Seele. Hier, in der Abwehrhaltung gegen rationalistische Hybris, spricht Teichmüller nicht mehr wie ein estländischer Junker, nein, hier berührt er sich mit den Kündern des religiösen Personalismus von Augustin bis Kierkegaard und Dostojewski, und noch einmal sei's gesagt: wer dieses Doppelgesicht der Teichmüllerschen Lehre nicht zu erfassen vermag, dem ist der Weg zum Verständnis Teichmüllers von vornherein versperrt, der wird, kompaßlos, bald ein Opfer der exsolutorischen Dialektik, die mit Leibniz sagt: «Je ne méprise presque rien» und aus allen Theorien die geeigneten Elemente zur logisch-chemischen Reinheit erlöst, der wird, da Teichmüller oft mit Platon und Hegel den Positivismus bekämpft und Aristoteles bewundert, ihn für einen Platoniker, Aristoteliker, Hegelianer halten und den folgenden entscheidenden Schritt des Denkens übersehen, der von Platon, Aristoteles und Hegel wieder wegführt in das mystische Palladium der individuellen Unsterblichkeit.

---

[1] Mikrokosm. III[4], S. 31 ff., 65 ff. — Lotzes Ausführungen Mikroskosm. III, S. 50—52, entsprechen sachlich durchaus einer berühmten Stelle bei Dostojewski.

[2] Vgl. Karl *Joël:* Die Zukunft der Philosophie (Basler Antrittsvorlesung, 1893), S. 19 und 20: «Ich zweifle nicht, daß ein Attiker der klassischen Zeit unsere Kultur barbarisch nennen würde, weil der Grundschnitt der heutigen Kultur weit mehr der einer orientalischen Massenkultur als der einer hellenischen Individualkultur ist... Es besteht heute eine Art Parvenükultur, die vollgesättigt mit unverdautem Reichtum, mehr Sklavin als Herrin ihrer eigenen Kräfte und Produkte ist».

Das erste systematische Hauptwerk, «*Die wirkliche und die scheinbare Welt*» mit dem Untertitel «*Neue Grundlegung der Metaphysik*», im Mai 1882 abgeschlossen und noch im selben Jahre verlegt, zerfällt in zwei «Bücher», die in einem Bande vereinigt sind. Das erste Buch, «Die wirkliche Welt», trägt den Untertitel «Ontologie», das zweite Buch, «Die scheinbare Welt», den Untertitel «Phänomenologie». Metaphysik und Erkenntnistheorie gehen ineinander über, in radikaler Wendung gegen den kantianisierenden Positivismus.

Die Ontologie zerfällt in acht Kapitel, die sich wiederum in Paragraphen und Unterabschnitte gliedern. Der Begriff des Seins wird historisch beleuchtet (Kapitel I) in einem der von Teichmüller beliebten raschen Ueberblicke von Xenophanes, Platon und Aristoteles bis Herbart, Hegel und Lotze, Ueberblicke, die die Quintessenz jahrzehntelanger begriffsgeschichtlicher Studien enthalten; als eine intellektuale Intuition erwiesen (Kapitel II) und in Auseinandersetzungen mit Descartes und Kant beleuchtet; definiert und mit dem Ich in Zusammenhang gebracht (Kapitel III); dies dritte Kapitel ist das eigentliche Fundament der «personalistischen» Ontologie: «alles Sein ruht im Ich nach dem Zeugnis des Selbstbewußtseins». An eine Untersuchung des Ursprungs des Begriffs der äußeren Welt und des Umfangs des Substanzbegriffs (Kap. IV) schließt sich als Kernstück an die Erörterung des Verhältnisses von Bewußtsein, Erkenntnis und Selbstbewußtsein mit der Unterscheidung der «spezifischen» und der «semiotischen» Erkenntnis und einer großzügigen Polemik gegen alle Theorien, die die Einheit des Ich leugnen; hier findet sich auch eine eminent wichtige Auseinandersetzung mit Kants synthetischer Einheit der Apperzeption und mit dem Problem der Gegebenheit (Kapitel V). Das folgende Kapitel VI betitelt sich «Das Wesen und die Wesen»; es enthält, außer den Untersuchungen über Substanz und Akzidenz, über metaphysische und naturwissenschaftliche Methoden, den wichtigen Abschnitt «Ob diese Philosophie kantisch oder leibnizisch ist?» Die beiden letzten, recht schwierigen Kapitel gelten der «Idee des Nichts» und der begrifflichen Klärung von Sein und Nichts; sie bringen u. a. eine ausführliche Prüfung der platonisierenden Theorien und die Abkehr von Lotze, der sich in seiner neuen Metaphysik den Platonikern zugesellt habe.

An das Buch vom Sein schließt sich das von der Zeit, dem Raum und der Bewegung an (Phänomenologie), wobei die Zeit als der «die ganze Phänomenologie beherrschende Begriff» (Metaph. 242) besonders wichtig erscheint. Es wird zwischen «Zeit» und «Zeitdauer» (wie zwischen «Raum» und «Ausdehnung») unterschieden, die drei Dimensionen der Zeit werden dargestellt, die verschiedenen Zeitbegriffe deduziert; auch eine Kritik der Kantschen Zeitlehre und der «reichen und tiefsinnigen» Zeitmetaphysik Lotzes findet sich in diesem Kap. I der Phänomenologie. Den Kapiteln über den Raum und die Bewegung (Kap. II und III), die in konzentrierter Form begriffsgeschichtliche Längsschnitte über Jahrtausende und Teichmüllers eigene Perspektivismus-Lehre enthalten, folgt als Kap. IV eine grundsätzliche Kon-

frontierung der «wirklichen» und der «scheinbaren» Welt, ein Stück, das in Gehalt und Form (trotz mancher grotesker Wendung) zu den erlesensten und wesentlichsten Zeugnissen neuer deutscher Philosophiegeschichte gehört und schlichte Sätze aneinander reiht, deren volle Tragweite sich erst nach intensivem Durchdenken des g a n z e n Werkes offenbart.

Die unter dem Titel «Phänomenologie» gegebene Darstellung perspektivischer Kategorien sollte nur die Grundlegung bilden für ein System der Naturphilosophie, dessen Spitze die Psychologie darstellt (Metaph. 349). An die Psychologie schließen sich im System die Logik (das Gebiet des Erkennens), die Ethik (das Gebiet des Wollens) und – für das Gebiet des Handelns – Technik, Politik, Rhetorik und Aesthetik. «Den Abschluß und die Beziehungseinheit der ganzen Philosophie bildet die spekulative Theologie, zu welcher die Philosophie der Geschichte gehört. Die Theologie nimmt nach der Betrachtung der Natur und des Geistes die Ontologie wieder auf und schließt den Kreis der Philosophie» (Metaph. 349–350).

Die Kontinuität mit dem bisherigen Schaffen Teichmüllers zeigt sich in der «Metaphysik» schon äußerlich in der Wiederaufnahme der Trendelenburgschen Weltanschauungstypologie[1], die bereits in der Schrift über Unsterblichkeit den Ausgangspunkt bildete, in der erneuten scharfen Trennung zwischen dem «spekulativen» und dem «historischen» Platon (Dialektik und Orthodoxie)[2], in der Anknüpfung an aristotelische Forschungen[3], an «Studien» und «Fehden»[4], an die antidarwinistische Polemik[5] und den Kampf gegen Laas[6], gegen den «kantianisierenden Positivismus» und «sensualistischen Kant»[7], ferner in der systematischen Ausgestaltung des historisch-philologisch bewährten Verfahrens der «logischen Chemie»[8]. Die oben angedeutete Wendung zum Existentiellen tritt in der Metaphysik zum ersten Male in schlackenreiner Klarheit in die Erscheinung[9]. Das Bewußtsein, die philosophische Besinnung vorwärts gebracht und neue Gesichtspunkte geltend gemacht zu haben, verschafft sich an zahlreichen Stellen in stolzen, gelegentlich geradezu herausfordernden Worten Geltung.

Der Buchtitel «*Die wirkliche und die scheinbare Welt*», dessen Fassung auf Leibniz zurückweist, ist nicht zuletzt als eine ironisch-polemische Herausforderung einerseits der großen idealistischen Tradition, anderseits der herrschenden positivistischen Richtung zu verstehen. Dieser Titel ist eine Falle, und Nietzsche hat sich durch ihn fangen lassen. Er ist ein trotziger Protest gegen Parme-

[1] Metaph. V—XIV, 93 f., 105 f., 340 ff., 335 ff.
[2] Metaph. X f., XVIII ff.
[3] Metaph. XXI, 21, 48 f., 53, 57, 238, 295.
[4] Metaph. 9, 102, 168, 338, 348.
[5] Metaph. 216, 227, 231, 246.
[6] Metaph. VI, 93, 260.
[7] Metaph. XXVII, 6, 93, 134, 335, 343; 21, 34, 39, 48, 74, 112 ff., 134 ff., 349.
[8] Metaph. 18, 103, 131, 237.
[9] Metaph. XVI f., 46 ff., 54, 58, 61, 73, 92 ff., 99, 158, 166, 171, 205, 237, 332—338, 348 im Zusammenhang.

nides, Platon, Hegel, die panlogistisch gefaßt werden, er protestiert, dieser Titel, gegen die Herrschaft des Denkens und des gedachten Seins, gegen den griechischen Begriff der Wahrheit als schaubarer Wesenheit, gegen die Veraristotelisierung der christlichen Dogmatik. Nietzsche hat leichtes Spiel, wenn er, immer von neuem gegen Teichmüller polemisierend (ohne ihn zu nennen), in Anführungszeichen von einem Gegensatz zwischen der «wahren» und der «scheinbaren» Welt spricht und diese «wahre» Welt mit der Welt der platonischen Ideen gleichsetzt. Die «wirkliche» Welt Teichmüllers ist aber nicht die Welt übersinnlicher Begriffe, nicht die Welt des schlackenfreien Geistes, nicht die Welt der reinen Erkenntnis, sondern die Welt realer Iche, existierender Personen, lebender Individuen, wirklicher Seelen, die in der Schau der Ideen nicht aufgehen, sondern alles Geistige als Akt und Inhalt in sich tragen und die Wahrheit erst prägen in dem Zusammenspiel des Erkennens mit dem Wollen und dem Handeln. Die Ideen werden als hypostasierte Erzeugnisse der intellektuellen Funktionen entlarvt und zu der scheinbaren Welt gerechnet, zu der Fata Morgana, der keine ontologische Dignität zukommt, das Platonische wird in sein Gegenteil umgewandelt, die Vorzeichen werden verkehrt, das Einzelne und das Viele wird auf den Thron des höchsten Seins — des Wirklichen — erhoben und die Welt der Formen und Gestalten als bloße Projektion in das Ich zurückgenommen, auf daß das Ich aus seiner Verlorenheit an das Schauen der Idee erwache und sich auf sich selbst als das Einmalige und allein Wirkliche besinne. Und ebenso gehören die hypostasierten sinnlichen Synthesen, die angeblichen Dinge und die Materie zu der Welt des Scheinbaren, und auch ihnen gegenüber behaupten sich die Iche als das allein Wirkliche und als Quelle und Ursprung, Träger und Vorbild alles Seins. Beiden Arten von Hypostasen — den Ideen wie den Dingen — ist dies gemeinsam, daß sie bloße Projektionen, hinausverlegte Wahngebilde, abgesetzte Phantome sind, und allen Spielarten des «Projektivismus», der das «Sein» der Gedanken wie der Materie dogmatisch verdichtet, wird die kritische, den Seinsbegriff ausweisende Ontologie und Phänomenologie des «Personalismus», der nicht von Objekten draußen oder droben, sondern von dem Ichwirklichen ausgeht, wie es sich vor aller Erkenntnis im Erleben als Voraussetzung alles Erkennens offenbart, entgegengesetzt (Metaph. 26, 301, 319, 345 ff.). Alles Ueber- und Außerpersönliche, Wahrheit und Wert, Volk und Staat und Geschichte, Raum und Zeit, Bewegung und Kausalität, Idee und Materie wird aufgelöst in den Ichen, deren Akten und Inhalten, wird nur als Daß- und Was-Sein anerkannt, das sich zu dem wesenhaften oder wirklichen Sein wie die Akzidenz zur Substanz verhält. Die ganze Buntheit und Herrlichkeit der Ideen, an die sich die hellenische Schau, die ganze Massivität der Objekte, an die sich die moderne Naturwissenschaft hingibt, wird

entzaubert und in das reale Subjekt zurückgeholt, aber dieses Subjekt fällt mit seinem Erkennen nicht zusammen, das Subjekt hat eine ungeheuer reiche Wirklichkeit vor und außerhalb aller Erkenntnis in sich, die Erkenntnis ist auf diese Wirklichkeit, die ihr Beziehungspunkte liefert, angewiesen, in der Erlebenssphäre hat das Erkennen Realität vor sich, und so wird die Gefahr des Solipsismus zugleich mit der Verlockung des Intellektualismus überwunden, die Sinnesempfindungen erweisen sich nicht als eine Vorstufe der Erkenntnis, sondern als Bezeugungen des realen «Commercium» der «Monaden», die philosophische Selbsterfassung des Ich befreit sich von der Suggestion, die von den für wirklich gehaltenen «Spiegelbildern» ausgeht und bemächtigt sich, unvermittelt, der Wirklichkeit selbst in ihrer Ich-Seinsweise, die für allen Seinsbegriff paradigmatisch sein muß.

Der Metaphysik Teichmüllers blieb das Schicksal nicht erspart, das der witzige Georg Christoph Lichtenberg im Jahre 1769 der Metaphysik zuteilte, ohne zu ahnen, daß sein Wort nach hundert und mehr Jahren erst seine volle Geltung erlangt haben werde.[1] Sein herrlich unzeitgemäßes Buch ist, wenigstens in deutschen Landen, ohne die gebührende Beachtung geblieben. Zehn Jahre nach dem Erscheinen der Metaphysik bot die Verlagsbuchhandlung Marcus in Breslau in einem ebenso energisch wie vergeblich werbenden Prospekt, der uns vorliegt, die Metaphysik und auch die meisten übrigen Hauptschriften Teichmüllers zu erheblich, um fast 50 Prozent herabgesetzten Preisen an.

Von den Rezensionen hatte immerhin eine, überdies recht harmlose, nämlich die von Josef *Schuchter*,[2] indirekt beachtenswerte Folgen, und zwar als gelegentlicher Anlaß zu einer *Diskussion zwischen Hermann Ulrici und Teichmüller* über die, wie der alte Ulrici schrieb, «m. E. wichtigste, weil fundamentale Frage aller Erkenntnistheorie und damit auch der Metaphysik», die Frage nach dem Ursprung des Bewußtseins.

Teichmüllers Kampf auf zwei Fronten — gegen Positivismus (Agnostizismus) und Idealismus (Panlogismus) — wird in seiner « *Religionsphilosophie* » (1886) in glänzender metaphysischer, psychologischer, historischer und theologischer Rüstung fortgesetzt.

Das umfangreiche Buch widmet der Philosoph seiner Tochter und Mitarbeiterin Anna, die heute noch den Nachlaß ihres Vaters in Mittel-

[1] *Brot und Ehre* bringen nach Lichtenberg: Jurisprudentia, Medicina, Theologia, Analysis infiniterum; *kein Brot und keine Ehre:* Metaphysica, Logica, Critica; *Ehre und kein Brot:* Poesia, Belles Lettres, Mathesis, Philosophia; *Brot und keine Ehre:* Advocatia, Occonomia, Anatomia, Rechnen und Schreiben.

[2] In der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 82 Band, 1833, S. 56—71. Josef Schuchter gibt ein gediegenes, wenn auch über wesentliche Punkte sich ganz ausschweigendes Referat.

schreiberhau (Riesengebirge) verwaltet und auch künstlerisch tätig ist.[1]

Philosophie der Religion bedeutet den «Rückgang auf die aprio-rische Erkenntnis, durch welche die Tätigkeiten des Geistes, welche alle Religionen hervorbringen und im Leben erhalten, bewußt werden. Ohne diese Grunderkenntnis ist alles Reden über die Religion dilettan-tisch, unsicher, ratlos, widerspruchsvoll, subjektiv und niemals end-gültig abzuschließen» (Relig. 8). Dementsprechend ist die Lehre von den «Funktionen der Seele» von grundlegender Bedeutung für die Religionsphilosophie. Der «Träger der Funktionen», die Per-sönlichkeit aber, das Ich ist mit den Funktionen nicht identisch, und so greift die Religionsphilosophie auf die Metaphysik zurück, die den «Begriff des Ich», im Zusammenhang mit der «Metaphysik des Seins», klarstellt (Relig. 77). Die bisherige Philosophie «konnte die richtige Einteilung des Gottesbewußtseins nicht finden, weil sie über die Natur des Seins sich nicht beraten und mit Einschluß von Kant, Herbart, Hegel, Krause, Lotze ... sich immer an die Begriffe der griechischen Philosophie bewußt oder unbewußt angeschlossen hat» (Relig. 100). Erst die neue Seins- und Ichphilosophie vermag die «schein-bare Welt» der religiösen Projektionen von der Wirklichkeit «des Menschen als selbständiger Persönlichkeit Gott gegen-über, ohne projektivischen Schein und ohne pantheistische Verflüch-tigung» zu unterscheiden (Relig. 101 f.). Der wahren Metaphysik des substantiellen Ich entspricht der überlegene Personalismus des Chri-stentums, in dem «jede Seele als Actor eine bleibende Rolle hat, von Ewigkeit ersehen ist und bis in Ewigkeit mitspielen wird» (Relig. 110).

Das Werk von 1886, dessen Ich- und Seinslehre uns noch beschäf-tigen wird, gliedert sich in drei Teile. Der erste, «Grundlegung», führt von der Einteilung der Seelenfunktionen zur Einteilung der Reli-gionen. Hier wird auch «der neue Lehrsatz» von der Identität von Wille und Gefühl entwickelt. Der zweite Teil befaßt sich mit den «pro-jektivischen Religionen», die nach ihrer Ethik, ihrer Dogmatik und ihrem Kultus analysiert werden, wobei sich jeweilen eine Koordina-tion ergibt. Es werden die Religion der Furcht und die Religion der Sünde oder die Rechtsreligion unterschieden. Der dritte Teil gilt der Uebergangsform des Atheismus und den drei pantheistischen Religio-

[1] In einem unveröffentlichten Kollegienheft Teichmüllers zur Logik vom Ende der 70er Jahre (mit Randbemerkungen aus späterer Zeit) fanden wir ein eingelegtes Blatt mit folgender Notiz des Philosophen: «8. Sept. 1887 (Tag vor ihrer Abreise nach Berlin). *Logica inventrix* (durch Anna als mein Proprium der Methode beobachtet). Hauptregel: alles, worüber man auf neue Gedanken kommen will, so deutlich und anschaulich zur Vorstellung zu bringen suchen, als käme es auf jeden Teil und Umstand an. Denn sobald man sich nicht mit ungefähren Vorstellungen beruhigt, so meint man gleich, daß unsere Vorgänger sich dabei beruhigt und deshalb die Sache nicht klar gedacht haben. Durch diese scheinbare Neugier und standhaftes Ausdenken aller Koordinaten einer Sache *findet* man *immer Neues*, was den oberflächlicheren und genügsameren Köpfen aus *Denkbequemlichkeit* entgangen war. So sind hier auch *sittliche Eigenschaften* das Wichtigste und die Fähigkeit, ein Spiegel aller Dinge zu sein». — Ein nicht uninteressanter Einblick in die Werkstatt des Teichmüllerschen Denkens, zugleich eine glückliche Ergänzung des Verfahrens der «logischen Chemie».

nen, in denen «von Unsterblichkeit der Seele keine Rede sein kann» (Relig. 379): dem Pantheismus der Tat (Fortschrittsenthusiasmus, Werkheiligkeit, Staats-, Kirchen-, Kunstenthusiasmus), dem Pantheismus des Gefühls, dem Pantheismus des Gedankens.

Mit derselben Wucht, die in der Abwehr des Naturalismus dem «aristokratischen» Geiste zugute kommt und, gewissermaßen als Ueberkompensation bei der verächtlichen Abweisung «plebejischer» Dreistigkeiten, zur Apologie des Idealismus führt – mit derselben Wucht wendet sich nun der «Christ» gegen den «Hellenen», die «Existenz» gegen die «Idee», das Personal-Besondere gegen das Begrifflich-Allgemeine. Teichmüllers Religionsphilosophie will das religiöse Bewußtsein von dem hypostasierten Objekt zurückbiegen in die «Gesinnung», in das «persönliche Verhalten» (Relig. 76, 80) des Ich, das als solches, als selbstbewußtes und wesenhaftes, nicht etwa in einer seiner Funktionen das Fundament der Religion bildet (Relig. 73). Dieses Ichbewußtsein ist «nicht das Fichtesche, Hegelsche oder Platonische Subjekt-Objekt, oder Wissen vom Wissen», sondern es ist einfach, ganz und ursprünglich vorhanden, es wird nicht durch Erkenntnis gefunden, sondern es ist uns primär «gegeben» (Relig. 75). Die religiöse Gesinnung aber als reale seelische Gemeinschaft kann sich nicht «schlechtweg auf Gott als metaphysisches Wesen beziehen, sondern es dreht sich um Gott, sofern er auf irgendeine Weise in unserem eigenen Bewußtsein gegeben ist» (Relig. 78 f.). «Ebensowenig wie meine Freundschaft in der vorstellungsmäßigen oder wissenschaftlichen Erkenntnis meines Freundes besteht, ebensowenig kann auch die dogmatische Erkenntnis oder der philosophische Gottesbegriff die Religion selbst ausmachen, weshalb zum Beispiel Hegel das Wesen der Religion gar nicht traf, da er sie als eine Vorstellungsweise neben den philosophischen Begriff stellte» (Relig. 81). Die Existenz gegen die Idee!

Die Religionsphilosophie ist getragen von dem mächtigen Drange nach «Existenz», nach «Realität».[1] Sie will das religiöse Bewußtsein entintellektualisieren, von den griechisch-idealistischen und hegelschen «Projektionen» reinigen, die Souveränität der menschlichen Persönlichkeit wiederherstellen. Diese *Seisachtheia des Ich*, die Abschüttelung der ungeheuren griechisch-dogmatischen Last, die das ursprüngliche personalistische Christentum niederdrückte, vollzieht sich in der Form eines ergreifenden Kampfes gegen den geliebten und bewunderten Platonismus, und so ist das Buch zugleich ein menschliches Dokument, das Zeugnis der Selbstüberwindung eines echten homo religiosus, eines kämpfenden reformatorischen Geistes.

In diesem Werke vollendet sich aber auch durch Entlarvung des «Gaukelspiels der Zeit» die philosophische Aussöhnung Teichmüllers mit dem Tode, und wenn «bei Hegel wie bei den darwinistischen Entwicklungslehrern» der Mensch hineingerissen wird «in den ganzen Tanz des Werdens und der Entwicklung, in das Ver-

[1] Relig. II f., XI; XXIV f., 101, 110, 336, 377, 379, 383.

schwindenlassen und Aus-dem-Nichts-Zaubern», wenn man dort «in jedem Augenblick auf der haltlosen Klippe zwischen dem Grabe der Vergangenheit und dem Abgrunde der Zukunft steht und seines Lebens keinen Augenblick sicher wird, da der Augenblick keine Breite hat, sondern die Negativität oder der *Tod* dem unglücklichen Zeit-Gläubigen nicht bloß jeden Tag und jede Sekunde, sondern selbst das individuelle Differential seiner Zeiteinheit vergällt», so verkündet er nun «diesen *Armen und Geängsteten* Ruhe und Frieden», denn «ich lehre ihnen, daß jenes *Nichtsein*, vor dem sie sich *fürchten*, nicht ist... denn das Ich ist frei und steht über den Kategorien, die der Verstand bei der Auffassung der Erscheinungen findet» (Relig. XXIV f.).

Obwohl die Religionsphilosophie natürlich, schon als Folie für die abgelehnten projektivistisch-pantheistischen Religionen, auch des unverfälschten «christlichen» Personalismus an vielen Stellen beredt genug gedenkt, behält sie (Relig. VII) die systematische Ausführung der «*Philosophie des Christentums*» einer anderen Schrift vor. Diese Schrift wurde aus dem Nachlaß Teichmüllers erst 1931 von dem in Dorpat wirkenden Theologen und treuen Adepten unseres Philosophen, Eduard *Tennmann*, herausgegeben.

«Aus den Vorarbeiten zu der «Philosophie des Christentums» herausgewachsen»[1] ist das in den Jahren 1886 und 1887 verfaßte Werk «*Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*», von Teichmüllers Schüler und Freund J. *Ohse* ein Jahr nach dem Tode des Verfassers, also 1889, herausgegeben.[2] Auch dieses umfangreiche Werk ist nicht ganz vollendet, aber dessenungeachtet von entscheidender Bedeutung für Teichmüllers Lehre vom Ich.

Die Psychologie (S. 1–236 des von Ohse redigierten nachgelassenen Werkes) bringt im ersten Teil den fundamentalen Lehrsatz: «Bewußtsein ist ursprünglich ein spezifischer Grad der Intensität einer einzelnen elementären geistigen Funktion und bedeutet daher zweitens auch die Summe aller gleichartigen und gleichzeitigen Akte» (Psych. 23). Der zweite Teil befaßt sich mit der physischen Bewegung und der Bewegung in der Erkenntnisfunktion. Die Bewegung oder Handlung wird auch als Tätigkeit, Funktion, Akt (Psych. 41) bezeichnet, ihr kommt in der Wirklichkeit reales Sein, in der phänomenalen Welt nur ideelles Sein zu. Die Sinnesempfindungen gehören nicht in das Erkenntnisvermögen, vielmehr sind sie die bewußt werdenden Akte des Bewegungsvermögens (Psych. 67, 71, 177, 208), die

[1] J. Ohse, Vorwort zu «Psych. u. Log.», S. III. Eine Bestätigung findet sich Psych. 18.

[2] Wie Benno *Erdmann* in seiner Rezension auf J. Ohses «Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz» (Dorpat, 1888) referiert (Archiv f. Gesch. der Philos., Bd. IV, 1891, S. 328—330), bekennt sich Ohse im Vorwort seiner Schrift als Schüler von Teichmüller. Erdmann lehnt natürlich im Ganzen ab, anerkennt aber im Einzelnen «manches Wertvolle».

bewußt werdenden Handlungen des Ich, weder Erkenntnis noch Gefühl, sondern «Lebensakte» (Psych. 77), die sowohl unbewußt, als bewußt stattfinden können und, «wenn sie in den intensiveren Grad der Bewußtheit gelangen», eben speziell als «Empfindungen» (sensationes) bezeichnet werden; der Begriff des Unbewußten fällt nach Teichmüller nicht unter die Kategorie der Qualität, sondern unter die der Intensität, so daß «in dem Unbewußten notwendig auch immer etwas von der Gattung Bewußtsein vorhanden sein muß» (Psych. 72, mit ausdrücklicher Berufung auf Leibnizens unmerkliche Perzeptionen). Der dritte Teil betitelt sich «Das Ich», unterscheidet von den «projektivistischen» Ich-Auffassungen die «kritische», erörtert das Ich «als Bedingung der Zeitordnung und Geschichte» und als «Prototyp des Substanzbegriffs», wiederum, wie wir glauben, nicht ohne gegen den ungenannten Nietzsche Stellung zu nehmen; in diesem Teil finden sich auch primordial wichtige Abschnitte über «Leib, Seele und Außenwelt», über «Ichbewußtsein und Selbsterkenntnis», über «die Persönlichkeit».

Die Logik (S. 239–340 des Bandes) enthält eine schwerwiegende Kritik der Hegelschen Dialektik, Ausführungen über apriorische und empirische Erkenntnis, ein gerade heute aktuelles Kapitel über den «Begriff der Frage» und die Grundzüge einer «neuen Dialektik», deren Charakter erstens «in der absoluten Methode» besteht, «die nicht bloß formal ist, sondern auf der Koordination der geistigen Funktionen beruht, durch welche auch allein die Wahrheit und Gewißheit, d. h. die Befriedigung des Gefühls oder die Zustimmung des Willens erworben wird», und zweitens in dem «logisch-chemischen» Verfahren[1], wodurch die Methoden in ihrer «elementären Reinheit» dargestellt werden: «Solche Nachweisung der Elemente habe ich für die Logik als Aufgabe hingestellt, und ich sehe in der elementären Reinheit der ausgeschiedenen Methoden das zweite charakteristische Kennzeichen meiner Arbeit, die in der Logik an den Methoden dasselbe Werk tat was meine Religionsphilosophie für die Chemie der Religionen zu leisten suchte» (Log. 339–340).

Der systematische Gehalt und der philosophiegeschichtliche Beziehungsreichtum dieses dritten Hauptwerkes von Gustav Teichmüller sind überaus groß. Der grundlegende Gegensatz von «Projektivismus» und «Existenzphilosophie» («Personalismus») erscheint, ungeachtet des gelegentlichen Ausspielens der intellektualen Anschauung gegen das Selbstbewußtsein, in hellster Klarheit und wird historisch reich belegt, nur muß man freilich im Auge behalten, daß es Teichmüller nicht mehr vergönnt war, seiner «Psychologie» und erst recht seiner «Logik» die endgültige Fassung zu geben. Das Verhältnis von Bewußtsein und Erkenntnis erreicht hier die reifste Ausprägung, und wir verfahren wohl durchaus im Sinne unseres Denkers, wenn wir die entsprechenden Partien aus der «Metaphysik» von 1882, die ja nur einen «Umriß der Gestalt» der neuen Lehre gegeben hat (Relig. 74), nicht zuletzt auch im Lichte der späteren Fassung zu verstehen suchen, gerade weil wir die drei Hauptwerke einheitlich benützen wollen. Vieles mutet uns überaus «aktuell» an, so die Aporetik (Psych. 14 ff.), die Bemerkungen über das Verhältnis von Psychologie und Metaphysik (Psych. 18, 26, 173), die

[1] Vgl. auch Psych. 13, 58, 72, 100 f., 145, 148 f.

«existentielle» und «anthropologische» Wendung (Psych. 74 ff., 105, 148 f., 156; 136, 274, 287 im Zusammenhange, ferner Psych. 17, 51, 170 und Log. 292, 329 im Zusammenhange), die Stellungnahme zur Ratio (Psych. 163, 212 f.; Log. 257, 327, 328, 332). Auch hier noch, in dem letzten Werk (S. 64) wird die frühe Schrift über die Unsterblichkeit der Seele aufrecht erhalten und durch bestätigende Wiederaufnahme aristotelischer, platonischer und begriffsgeschichtlicher Forschungen (Log. 265 ff., 315; Psych. 139 f., 152 u. ö.) die Kontinuität des gesamten schriftstellerischen Schaffens unterstrichen. Von neuem huldigt Teichmüller, wie 1874 in jenen dankerfüllten Worten über den «Begründer der vierten Weltansicht», dem «Genie Leibnizens» (Psych. 5 ff.), aber er vollzieht nun mit voller Bewußtheit die Wendung von der monadologischen Metaphysik zur kritisch-«personalistischen» Ontologie, denn es war Leibniz, «trotz seiner individualistischen Monadenlehre», nicht vergönnt, bis zum «Wesen und Begriff des Ich» vorzudringen (Psych. 7 f.). Der monadologische Spiritualismus wird als immer noch «projektivistisch» erkannt. Das Verhältnis zu Leibniz erklärt eine wichtige Beeinflussung durch die 1886 bekannt gewordenen Untersuchungen von Emile Boutroux (s. Psych. 150 f.). Das Problem der substantialen Seele tritt etwas in den Hintergrund vor dem Problem des daseienden Ich.

7.

Widersprüche stürmten uns entgegen, als wir uns Teichmüller näherten, Widersprüche verwirren auch sein Bild im Urteil derer, die sich mit ihm befaßten. War er für den einen nur ein «frommer Dilettant» und zugleich «ekler Sophist»,[1] so heißt er bei dem anderen «der größte Vertreter der spiritualistischen Philosophie im 19. Jahrhundert».[2] Sein selbstloser Schüler bewundert «den kühnen Idealismus» seines Systems,[3] sein bester Kenner lobt seinen «Widerspruch gegen den Idealismus»,[4] und weitere Fälle gibt's wo der Widerspruch sich nicht, wie in diesem Fall, einfach aus der Mehrdeutigkeit des fatalen Wortes «Idealismus» erklären kann. Erich Hocks weist «Nohls Versuch»,[6] aus Nietzsches «Orientierung an Teichmüller Nietzsches Herkunft aus dem deutschen Idealismus zu erweisen» (S. 71), ab, nimmt es aber als sicher an, daß Teichmüller den «äußersten rationalistischen Idealismus» vertrete (S. 54, auch 46, 48 f., 51). Nohl reiht Teichmüller unter die Hegelianer ein; für Hocks ist er, etwas überraschenderweise, ein «spezifisch-

[1] *Laas,* Philos. Monatsh. 1874, S. 119 u. 134.

[2] *Szylkarski,* «Die typologische Methode in der Philosophiegeschichte» (russisch), Dorpat 1916, S. 137.

[3] *Ohse* im Vorwort zu «Psych. u. Log.», S. IV.

[4] *Tennmann,* Philos. des Christentums 186—187 (hier auch eine lesenswerte Parallele zwischen Teichmüller und der dialektischen Theologie), 142, 153, 216 u. ö.

[5] *Hocks,* Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche, Leipzig 1914.

[6] *Nohl:* Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus usw., Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit., Bd. 149 (1913), S. 106—115.

rationaler, aristotelisch-hegelisch gerichteter» Begriffsphilosoph, der «überzeugt» ist «von der Bedeutungslosigkeit der phänomenalen Welt gegenüber den platonischen Ideen» (S. 46), — wenn diese Kennzeichnung stimmte, wäre die jahrtausendealte Bemühung der Kulturwelt um das Verhältnis des Platonismus und Aristotelismus bloß ein Mißverständnis —, Tennmann (a. a. O., S. 137 ff.) rühmt ihm nach, das idealistische Denken von Platon bis Hegel überwunden zu haben.

Nohl glaubt «mit aller Bestimmtheit» sagen zu können, daß Nietzsches Arbeit «sich vollzieht einzig und allein in der Auseinandersetzung» mit Teichmüllers Metaphysik (a. a. O. S. 108), Alfred Baeumler[1] warnt vor der Annahme einer «Abhängigkeit Nietzsches von Teichmüller in sachlicher Beziehung».

Zeller und Susemihl greifen Teichmüllers begriffsgeschichtliche Studien in äußerst scharfer Weise an; Lotze, Benn, Tocco, Tannery, Chiappelli, Masci finden für sie bewundernde Worte. Lipsius und Zöckler verwerfen Teichmüllers Systematik der Religionen und die «Auflösung der Religion in Metaphysik», Pfennigsdorf widmet der Teichmüllerschen Religionsphilosophie eine apologetische Studie, «steht ganz auf der Seite Teichmüllers».[2] Victor von Strauß und Torney[3] bekennt, noch in seinem «hohen Alter dankbarer Schüler Teichmüllers» geworden zu sein; ein anderer Theologe, Radovanovic mit Namen[4], spricht Teichmüller rechtgläubiges Christentum ab (S. 101 bis 103), nicht nur wegen seiner Auffassung des Wunders, wegen der symbolischen Deutung der Auferstehung Jesu, sondern auch mit Rücksicht auf die Teichmüllersche Lehre von der Versöhnung, die an Abälard, Sozinianismus, rationalistische und subjektiv-psychologische Deutungen der Versöhnung als einer solchen nur im Menschen, nicht auch in Gott, erinnere und von der «objektiven Lehre der Kirche» (Paulus, Augustin, Anselm von Canterbury, Reformatoren) abweiche.

Für Koslow, den Lehrer Losskis, ist Teichmüller ein «überragender Denker, ein Stern erster Größe». Das wußten, ebenfalls schon vor vier Jahrzehnten, Lutoslawski, Ohse, Bobrow, Pfennigsdorf, Paul Tannery und noch einige wenige mehr. Aber sie alle klagten schon damals, nicht anders als Szylkarski und Tennmann heute, über das Uebersehen Teichmüllers, und kaum ein Referat über Teichmüllers Metaphysik unterläßt den Hinweis auf das merkwürdig «Schwierige» seiner Lehre, um den Leser auf die ihm bevorstehenden «Ueberraschungen» vorzubereiten. Koslow (a. a. O. S. 526 ff.) erklärte sich 1894 die «Unbekanntheit» Teichmüllers teils durch absichtliches Verschweigen, teils durch

---

[1] *Baeumler*, «Nietzsche der Philosoph und Politiker» (Reclam 1931, S. 38).

[2] *Pfennigsdorf:* Die erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundgedanken G. Teichmüllers. In: Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1895, 3. Heft. Gotha 1895. S. 530—586.

[3] *V. v. Strauß und Torney*, «Beiträge zur Erkenntnislehre mit Beziehung auf die Offenbarung», Leipzig 1895.

[4] *Vlad. M. Radovanovic:* Darstellung der Religionsphilosophie Teichmüllers mit besonderer Berücksichtigung seiner Metaphysik, Leipziger Dissertation, Wien 1903.

die Unangemessenheit Teichmüllerscher Lehre an die sensualistische, positivistische, skeptisch-agnostische Hauptrichtung seiner Zeit, und Ohse (Vorwort zur Psych. S. V) sprach schon 1889 ähnlich die Hoffnung aus, «die Gegnerschaft zeitweilig herrschender Gedankenrichtungen» – der «skeptischen» und «positivistischen» Strömungen – werde «die Zukunft nicht daran hindern, den von den Kämpfen der Zeit, in welcher sie entstanden, ganz unabhängigen Wert seiner Forschungen zu schätzen». Pfennigsdorf (a. a. O., S. 532 ff.) erklärt den Umstand, daß Teichmüller «nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden hat», zum Teil dadurch, daß seine Philosophie «Bahnen wandelt, welche weitab liegen von den bisher betretenen Pfaden, weit ab besonders von dem Felde, auf dem sich der Positivismus tummelt», zum Teil aus der sprachlichen Form der Teichmüllerschen Bücher: «Teichmüller hat es absichtlich unterlassen, sie (scil. seine Werke) mit der Eleganz und Schönheit der Sprache zu schmücken, welche zum Beispiel den Mikrokosmos von Lotze auszeichnen.»

Es scheint Teichmüllers Schicksal zu sein, in großem wie in kleinem zu widersprechenden Urteilen Anlaß zu bieten, denn Lotze, der sich gewiß auf den deutschen Prosastil nicht übel verstand, rühmt ausdrücklich Teichmüllers Darstellungsweise.[1] Nur über das Bedauerliche seiner Nichtbeachtung ist man, mit Ausnahme von Laas, der vergeblich hoffte, Teichmüller werde seine Metaphysik nie schreiben, und der ganzen kantianisierend-positivistischen Richtung, sich einig, und das Merkwürdige dabei: diese Klagen sind, genau wie vor 40 und 20 Jahren, und trotz wiederholten Hinweisen von Konstantin Oesterreich,[2] heute noch aktuell, so daß Ed. Tennmann noch 1931 klagen muß: «Teichmüller ist nicht nur mit Unrecht, sondern zum großen Schaden der Wissenschaft und der Menschheit stark übersehen worden» (a. a. O. S. III).

Doch Teichmüllers 100. Geburtstag (19. Nov. 1932) fällt in eine Zeit, die immerhin *grundverschieden* ist von jenen Jahren, die Teichmüllers großer Antagonist Nietzsche einmal so kennzeichnete («Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen»): «Eine Zeit, die an der sogenannten allgemeinen Bildung leidet, aber keine Kultur und in ihrem Leben keine Einheit des Stils hat, wird mit der Philosophie nichts Rechtes anzufangen wissen, und wenn sie von dem Genius der Wahrheit selbst auf Straßen und Märkten proklamiert würde. Sie bleibt vielmehr, in einer solchen Zeit, gelehrter Monolog des einsamen Spaziergängers, zufälliger Raub des einzelnen, verborgenes Stubengeheimnis oder ungefährliches Geschwätz zwischen akademischen Greisen und Kindern». Die neue Generation kann den Kampf Teichmüllers um das «real existierende Ich», Teich-

[1] *Lotze*, Kleine Schriften III, S. 371 (aus den Gött. Gel. Anz. 1876, Stück 15). Aehnlich rühmt Eucken (Gött. gel. Anz. 1888, Nr. 16, S. 617) Teichmüllers «unerschöpfliche Frische» und die «belebende und anregende Kraft» seiner Schriften.

[2] *Oesterreich:* Die Phänomenologie des Ich usw., Bd. I, S. 272: «Teichmüllers Schriften sind mit Unrecht der Vergessenheit anheimgefallen». Vgl. Ueberweg-Oesterreichs Grundriß, Bd. IV.

müllers Ontologie und Anthropologie, Teichmüllers Metaphysik des Todes ganz anders aufnehmen und verarbeiten als das (bis 1914 dauernde) spätere neunzehnte Jahrhundert, dem — von der Elite abgesehen — der Blick in die metaphysische Urweltlandschaft verdeckt war durch pralle Gegenständlichkeit, zivilisatorischen Fortschrittsbetrieb und gesättigte Wohlfahrt, durch die buntbemalte, scheinbar unerschütterliche, heute aber geborstene Zwischenwand eines voll ausgefüllten Alltags, bestimmter Werte und Normen, normaler gesellschaftlicher Verhältnisse — die Zwischenwand, die das einzelne Ich von dem Chaos und der Ewigkeit trennte und die Illusion der Geborgenheit schuf. Die neue Generation kann sich mit einem Denker, der vor dem «Abgrund» individueller Vergänglichkeit zurückschaudert, sich aber mit der «Angst» vor dem «Nichtsein» philosophisch auseinanderzusetzen sucht und nach dem Sinn der Zeit als existentieller «Perspektive» fragt (Relig. XXV), wahlverwandt fühlen und ist durch ungeheure reale Erschütterungen ihrer Jugendzeit, derer in den äußerlich unproblematischeren Vorkriegsjahren nur die schon von Natur aus metaphysisch Veranlagten nicht bedurften, um die ungeheure Einsamkeit des Menschen und den lähmenden Schrecken der Vergänglichkeit zu tiefst zu erleben, innerlich vorbereitet auf die Frage nach dem «Sein des Seienden» (Metaph. 3), nach dem «Nichts» (Metaph. 142 ff.), nach dem Sinn des Fragens überhaupt (Log. 298 ff.), nach der erlebnishaften Aporetik als Triebkraft des Philosophierens (Psych. 14), vorbereitet auf das «energische Ergreifen der Wirklichkeit selbst» (Psych. 209), auf die «Deutung des Todes» (Psych. 214), auf die Versenkung in die «Erkenntnis, welche der Mensch von sich selbst hat und die über seine ganze Stellung zur Welt entscheidet» (Psych. 148), wenn das Ich «aufwacht» aus seinem «Hingegeben- und Verlorensein» (Psych. 51), sein «Existieren» (Metaph. XVI), seine «Existenz» als Subjekt (Metaph. XVII) erfaßt und, den Zauberbann projektivischer Illusionen brechend, die «perspektivische Gespensterwelt» verscheuchend, sich auf einmal seines Seins «in der wirklichen Welt» bewußt wird (Metaph. 346 f.). Die mehr als vierzig Jahre lange Inkubationszeit mag auch ihre guten Seiten gehabt haben, und die staunenswerte Hellsichtigkeit Teichmüllers, seine großen Antizipationen, das Neue seiner Fragestellungen, nicht zuletzt seine Bemühung, hinter die kantische Frage nach der Möglichkeit apriorischer Synthesis zurückzugehen und die «viel wichtigeren elementären Voraussetzungen der kantischen Frage» verstehend nachzuzeichnen (Psych. 17), ist man begreiflicherweise erst heute zu würdigen imstande. Und wir glauben, daß Würdigung nicht gleichbedeutend zu sein braucht mit bedingungsloser Gefolgschaft, daß Teichmüller verstehen — über Teichmüller hinausgehen heißt, daß wir zwar nicht dem Buchstaben, aber dem Geiste des Teichmüllerschen Werkes

gemäß handeln, wenn wir seine ontologische Fragestellung aus ihrem theologischen Rahmen herauslösen und uns selbst an dem Allerheiligsten der Teichmüller-Orthodoxie, an der «Unvergänglichkeit der Seelensubstanz», vergreifen. — Es ist fraglich, ob der bekannte Satz: Vel optima nomina non appelando fiunt mala in der Philosophiegeschichte Geltung habe. Nicht fraglich: daß es für uns fruchtbar und wichtig ist, den Namen Teichmüllers neu erklingen zu lassen als einen der hehrsten und bewunderungswürdigsten Namen der hehren und bewunderungswürdigen deutschen philosophischen Dynastie.

ZWEITES KAPITEL

Vom Ich und vom Sein

1.

Die «neue Philosophie», lesen wir in Teichmüllers *letztem* Hauptwerk, stellt sich «zunächst auf denselben Ausgangspunkt, den schon Platon, Aristoteles, Cartesisus, Locke und Kant mit mehr oder weniger Konsequenz einnahmen»: sie fängt «von dem uns gegebenen Bewußtsein» (Psych. 16) an. «Insofern ist die neue Metaphysik natürlich kritisch und nicht dogmatisch» (ebenda).

Unterdrücken wir vorerst die Verwunderung über die Streichung des «Begründers der vierten Weltansicht», also Leibnizens, aus der Ahnentafel der neuen Metaphysik; vergessen wir, daß das metaphysische Buch von 1882, «Die wirkliche und die scheinbare Welt», nicht mit der Analyse des «Bewußtseins», sondern mit der Analyse des «Seinsbegriffs» anzuheben schien (Metaph. 3 ff.); behalten wir im Auge, daß es, wie aus dem Anfangszitat ersichtlich, auch in der «Psychologie» ausdrücklich um «philosophische», um «metaphysische» Gesichtspunkte sich handelt und suchen wir, unvoreingenommen, zu verstehen, wie Teichmüller es mit dem «Ausgangspunkt» eigentlich meint.[1]

«*Kritisch*» sei gleichbedeutend mit: «vom Bewußtsein ausgehend», «vom unmittelbar Gegebenen ausgehend». Was ist nun zunächst der *Gegensatz* zu dieser «kritischen» Haltung? Das Ausgehen von der «äußeren Welt», der «Dogmatismus» (Psych. 1). Wer ist dementsprechend der Vater der «Philosophie als Wissenschaft»? Nicht Thales, sondern *Sokrates!* «Den eigentlichen Anfang der Philosophie als Wissenschaft muß man doch erst mit Sokrates machen, vor welchem niemand die Einsicht in das Wesen des Erkennens und Wissens als das Fundament der philosophischen Arbeit betrachtete» (ebenda). Die Philosopheme von Thales, Herakleitos, Parmenides («und selbst Demokritos») sind *dogmatisch*, «weil dabei nur Meinungen (δόγματα) erzeugt und nur, was einem scheint (δοκεῖ), ausgesagt wird. Im Gegensatz dazu muß dann die sokratische Richtung als die *kritische* Stufe bezeichnet werden, weil Sokrates in dem Gedachten als Objekt die Seite des Denkens oder die Beteiligung des Subjekts aufwies», während die Vorsokratiker die Vernunft «ebenso unbefangen benutzten, wie die Kinder ihre Arme und Beine» und «naive Zuversicht beim Denken» übten (Psych. 1, 2). Aber ging die «Metaphysik» von 1882, in der von Sokrates, von der belanglosen Nennung S. 112 abgesehen, keine Rede ist, nicht von der Ontologie des Xenophanes aus (Metaph. 4)?

[1] Vgl. Psych. SS. 149, 116, 126, 165, 175 f.

Es gilt, sich des «Ausgangspunktes» Teichmüllers zu bemächtigen und herauszufinden, wieso er dazu gelangt, die Begriffe «Bewußtsein», «Ich» und «Sein» zu verkoppeln. Gelingts uns, dahinter zu kommen, dann können wir die «kritizistische» Klammer der späteren «Psychologie», deren Entstehungszeit in die Blüteperiode der neukantischen Bewegung fällt, öffnen und an die Ontologie von 1882 wieder Anschluß finden, die nämlich, dem Schein zum Trotz, systematisch betrachtet, genau denselben «Ausgangspunkt» hat und (Metaph. 51 ff., 73, 125) an ihm faktisch mit äußerster Energie festhält, aber es mit weniger ostentativ betonter kritizistischer Haltung tut, den sokratischen Seitenhieb gegen Nietzsche unterläßt und in der Darstellung, dem Charakter des Buches entsprechend, mit der Analyse des «Seinsbegriffs» beginnt. Metaph. 3 wird mit allem Nachdruck betont, daß Erkenntnis- und Seinslehre schon deshalb zusammen gehören, weil Erkenntnis *ist*, Metaph. 7 wird Herbart vorgeworfen, die Ontologie nicht vom rechten Ende, das heißt von der Psychologie her, angepackt zu haben, aber die stehende *Redewendung* «Ausgang vom Bewußtsein» als Kennzeichen der «kritischen» Philosophie ist freilich eine Eigentümlichkeit der «Psychologie» von 1886 bis 1887. Immerhin: die «Psychologie» knüpft an Sokrates, die Darstellung der Metaphysik an des Xenophanes Seinslehre an (Metaph. 4). Gerade der *Zugang* ist erfahrungsgemäß das Schwierigste des Teichmüller-Studiums. Wir respektieren den in Teichmüllers *letztem* Buch besonders deutlich bekundeten Willen, gerade von der Seite der Kritik her verstanden zu werden und verzichten darauf, den Zugang über den Anfang der «Metaphysik» zu nehmen, was zwar für unsere Darstellung, nicht aber für den Leser, der Teichmüller verstehen will, bequemer wäre. Prinzipiell bilden die Werke der 80er Jahre, wie gesagt, durchaus ein Ganzes.

Wir glauben, nach Teichmüllers geschichtlichem Rückblick[1] schon etwas deutlicher zu sehen, was sein «kritischer Ausgangspunkt» besagen soll. Negativ: Ablehnung des «naiven Realismus»; positiv: die erkenntnistheoretische Besinnung. Aber — so mag man erstaunt fragen — ist denn *das* «das Neue»? Soll dieses ABC der modernen Philosophie, hundert und mehr Jahre nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, als ein «neuer Anfang der Kritik der Vernunft», als «der neue Standpunkt, der durch die neue Erkenntnistheorie gewonnen wird» (Psych. 157), proklamiert werden? Sollte am Ende doch der boshafte Laas recht gehabt haben, als er unserem Teichmüller, dem «Dilettanten», dringend empfahl, Kant fleißig zu lernen? Ist der Weg von der «Unsterblichkeit der Seele» mit ihrem Stoffwechselbeweis der Kontinuität des Ich, mit ihrem «dogmatischen» Spiritualismus — über die spätere «Metaphysik», in der es S. 139 heißt, es sei «bei weitem besser, mit dem Dogmatiker Leibniz

[1] Psych. SS. 1—14.

kritisch zu denken, als mit dem kritischen Kant in blinden Dogmatismus zu versinken»[1] — zu der letzten und reifsten Schrift, der «Psychologie», die Kant denn doch ausdrücklich recht gibt, wenn er Leibniz des Dogmatismus bezichtigt (Psych. 5, 8), tatsächlich ein Weg von der unkritischen Metaphysik zur antimetaphysischen Kritik? Kommt die erkenntnistheoretische Besinnung unserem Philosophen nur deshalb so «neu» und «bewunderungswürdig» vor, weil er inzwischen, durch Laas zurechtgewiesen und durch Schaden klug geworden, Kant studiert hatte und nun, überströmend von Entdeckerfreude, die «kopernikanische Wendung» bewundert?

Nach diesen rhetorischen Fragen ist der Gedanke unabweisbar, daß der «kritische» Ausgangspunkt Teichmüllers doch noch etwas anderes bedeuten dürfte als bloß die selbstverständliche Ueberwindung des «massiven und naiven» vorwissenschaftlichen Realismus. Wir haben den «Ausgang vom unmittelbar gegebenen Bewußtsein» noch nicht verstanden, wenn wir als seinen Gegensatz den Ausgang von den «Sachen» hinstellen. Wir müssen weiter suchen.

In der Tat findet ja Teichmüller im «Bewußtsein» nicht *nur* das, was Kant gefunden habe, in der Tat ist der Begriff des Bewußtseins bei Teichmüller ein gehaltvoller Begriff, und der «Ausgang vom Bewußtsein» bedeutet nicht bloß die allgemein übliche Besinnung auf die Subjektbezogenheit der Erkenntnis oder die Einsicht in die dogmatische Befangenheit der Kraft- und Stoff-Gläubigen. Der «Ausgang vom Bewußtsein» bedeutet zugleich etwas unendlich Wichtigeres, er bedeutet die Ueberwindung des «idealistischen» Vorurteils, wonach Bewußtsein eine Stufe der Erkenntnis wäre, bedeutet den Rückgriff auf die vorlogische Situation: die Unterscheidung zwischen «Bewußtsein» als Erkenntnislosem und «Erkenntnis» als Wissen. «Das Erste, was ins Klare gebracht werden muß, ist das Verhältnis von Bewußtsein und Erkenntnis, worüber bis jetzt die Philosophen so wenig geforscht haben, daß ihnen dadurch die Lösung der elementarsten Fragen ganz unmöglich wurde» (Psych. 18). Diese Unterscheidung ist «von fundamentaler Bedeutung» (Psych. 31). Es wird — so lesen wir Psych. 17 — «in dem gegebenen Bewußtsein» nicht nur «der Inhalt und Gegenstand» unseres Erkennens vorgefunden, sondern auch «Akte» (Funktionen, Handlungen) und — als der «einheitliche, sich selbst bewußtwerdende Beziehungsgrund» der Inhalte und Akte «die Ichheit». Sinnesempfindungen und Gefühle werden im «*Bewußtsein*» vorgefunden; «*Erkenntnis*» sind sie als solche nicht (Psych. 17, 20). Sie liefern der koordinierenden Erkenntnis nur ihre Beziehungspunkte. Das Bewußtsein als solches kann weder wahr

[1] Vielleicht schwebte Teichmüller bei diesem Satz Ciceros bekanntes Wort «Errare mehercule malo cum Platone . . . quam cum istis (d. h. mit den Pythagoreern) vera sentire» vor. Einen ciceronianischen Klang glaubten wir übrigens auch schon bei der früher erwähnten Entgegensetzung der «plebejischen» und der «vornehmen» Philosophie herauszuhören.

noch falsch sein, es ist nur da oder es ist nicht da, denn bewußt werden kann nur Wirkliches, sei es das existierende Ich, seien es seine realen Akte; was dagegen zur Erkenntnissphäre gehört, ist entweder wahr oder falsch (Psych. 34), aber eine Erkenntnis kann ins Kaumbewußte hinabsinken. «Erst wenn man die Natur des Bewußtseins von der des Erkenntnisvermögens zu scheiden weiß, läßt sich einsehen, daß die Erkenntnis immer das Gegebene des Bewußtseins voraussetzen muß, einerlei ob dieses in den Sinnesempfindungen, oder in den Akten des Gefühls, oder in dem ganzen irgendwie entstandenen Material des Erkenntnisvermögens selbst liege, da zwar nichts hiervon an sich wahr oder falsch ist, dennoch aber ohne irgend welches Bewußtsein die Beziehungspunkte für die erkennende Tätigkeit fehlen würden (Psych. 37 f.).

Das Verhältnis von «Bewußtsein» (Erleben des Realen) und «Erkenntnis» (Denken des Ideellen) wird uns noch wiederholt beschäftigen. An diesem Ort liegt es uns vor allem daran, die Bedeutung des «Ausgangs vom Bewußtsein» bestimmter zu erfassen. Wir sehen schon jetzt, daß der Schwerpunkt des Satzes vom «Ausgangspunkt» sich, je nach dem Anliegen, zu verschieben scheint. Nicht mehr darauf kommt es an, die naiv-realistische Hypostasierung sinnlicher Eindrücke als einen «massiven», «unkritischen», notorisch irrtümlichen «Glauben» an das selbständige Wirklichsein der «Sachen» zu enthüllen, sondern darauf, innerhalb des Seelischen eine erkenntnislose, vorlogische Grundschicht aufzuweisen und die «erkennende», das heißt vorstellende, denkende, begriffbildende, urteilende, schließende Tätigkeit ihres «idealistischen» Vorrechtes zu entkleiden. «Der Idealismus ist nämlich die intellektualistische Einseitigkeit der Metaphysik» (Psych. 212). Die «idealistische Auffassung» setzt das Ich mit dem «Erkenntnisvermögen» gleich, saugt «den ganzen Inhalt des persönlichen Lebens und dies Leben selbst» in das erkennende Ich auf (Psych. 154 f.). Erst «die neue Philosophie eröffnet eine ganz neue Bahn»: sie «unterscheidet zwischen Bewußtsein und Vorstellung und verbürgt damit dem Ich, das bewußt wird, eine Wirklichkeit, die von jeder Vorstellung und Erkenntnisart gänzlich unabhängig ist» (Psych. 162).

Haben wir diesen eigentlichen Sinn des «Ausgangs vom Bewußtsein», wo nicht so sehr «Erkennen» und «Welt», als Erleben (erkenntnislose Bewußtseinsdata) und Denken «*im*» Ich, «existentiell» einander gegenüberstehen, einigermaßen erfaßt, so kann nun der historische Ueberblick der «kritischen» Linie wieder aufgenommen werden. Leider müssen wir uns die Wiedergabe und die Deutung dieser begriffsgeschichtlichen Autobiographie Teichmüllers hier versagen.

So sieht sich unser Denker, obwohl er immerhin wenigstens «unter den Philosophen der Gegenwart manchen trefflichen Mann

nennen» könnte, der «die rechten Ziele hat und auf gutem Wege ist», gezwungen, «selbst die Grundlagen der philosophischen Wissenschaft fest aufzubauen» (Psych. 14), und den «Anfang zum Neubau», den «Ausgangspunkt» bildet eben das, was Teichmüller selbst immer wieder, ohne den Wortlaut zu ändern, die «Unterscheidung von Bewußtsein und Erkenntnis» oder die «Trennung von Bewußtsein und Wissen» nennt, ohne zu bedenken, wie sehr sein Grundgedanke an Einprägsamkeit gewänne, wenn er einmal, nicht nur in Umschreibungen (solche finden sich bei Teichmüller an manchen Stellen und erfreuen durch ihre Klarheit), sondern auch in der Formel selbst, in andere Sprachform umgegossen würde. Dabei geht es um nichts Geringeres als um die Auffindung einer neuen Erkenntnisquelle, und zwar in der erkenntnislosen seelischen Wirklichkeit des seiner selbst bewußten Ich, in der noch nicht rational geformten Grundschicht des Ich. Die Selbstgewißheit des Ich sei unmittelbar, nicht erschlossen. Möge auf das Sein aller anderen «Dinge» erst geschlossen werden müssen: unser Wissen von uns selbst sei kein Schluß, keine Erkenntnis. Ja, wir vermöchten uns Sein überhaupt erst zu denken, weil wir, indem wir uns unser selbst bewußt seien, schon *verstünden*, was «sein» eigentlich bedeutet.[1] Das Ichbewußtsein, von dem die «kritische» Philosophie ausgehe, sei nicht «vernünftig», sei keine «Selbsterkenntnis», sei überhaupt keine «Erkenntnis», sondern nur eine «Intensivierung» der urständigen seelischen Wirklichkeit, des «Daseins» (Psych. 220). Selbst*erkenntnis* sei «eine Sache der Arbeit der Erkenntnisfunktion, während das Selbst*bewußtsein* mit dem Erkenntnisvermögen gar nichts zu tun hat, sondern ohne Schluß und ohne alle Denkarbeit jedermann ebenso zukommt, wie die Sinnesempfindungen und die Gefühle» (Psych. 161). Das Selbstbewußtsein ist keine Vorstellung, kein Begriff, kein Erschlossenes, kein Gedachtes, kein Produkt, keine Form, sondern «ein blinder Beziehungspunkt» (Psych. 279), «einfaches Bewußtsein, ganz in derselben Art wie Schmerz oder Liebe, Grün oder Warm unmittelbar bewußt wird» (Psych. 160). Es ist qualitativ und numerisch identisch und unveränderlich (Psych. 167, 205), real (im Gegensatz zu «ideellen» Inhalten, Psych. 180), jenseits aller Kategorien (Psych. 165), direkt und primär. Das Ichbewußtsein und das Bewußtsein der Tätigkeiten des Ich — des Erkennens, des Empfindens, des Fühlens — bildet jene Urgegebenheit, von der die kritische Philosophie ausgeht (ebenda). *Das* ist der Sinn des «Ausgangs vom Bewußtsein»!

Der Ausgang vom «Bewußtsein» ist der Ausgang vom Unmittelbaren, besser: vom Unvermittelten, von der Selbstgewißheit des Ich, ohne die der Begriff des Seins überhaupt nicht aufkommen könnte.

[1] Vgl. Leibniz (Nouv. Ess. I, 2, S. 23): «Je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous.»

Der Ausgang vom Bewußtsein bedeutet den personalistischen oder existentiell-ontologischen Ansatz im Gegensatz zu dem projektivischen Philosophieren, das nicht von der inneren Erfahrung, von dem Selbsterleben des daseienden Ich, sondern von den dogmatisch hypostasierten Denkgebilden oder sinnlichen Synthesen ausgeht. «Gäbe es kein Ichbewußtsein», so wären «alle die Reden vom Sein, vom Realen und von objektiver Wirklichkeit unverständlich» (Psych. 172). «Es ist das unmittelbar gegebene Ichbewußtsein, welches allmählich zur Selbsterkenntnis kommt, sich selbst dann von dem ideellen Inhalt der Vorstellungen unterscheidet und dadurch sich als Subjekt dem Objekt gegenüberstellt», damit zugleich das Objekt hinausverlegt und so dem «Gegenstand» nach Analogie mit sich selbst Wesenhaftigkeit zuschreibt (Psych. 174). Die kritische Philosophie, das heißt solche, die vom Bewußtsein ausgeht, im Selbstbewußtsein die Quelle alles Wissens vom Sein findet, ist so *Psychologie, Erkenntnistheorie, Ontologie und Phänomenologie zumal.* Sie entrechtet das Denken nicht, aber sie bettet es ein in das Ganze des Seelischen. Und so schlägt jetzt der tiefere Sinn des Satzes vom «Bewußtsein als Ausgangspunkt» wieder um in die Gegensätzlichkeit «Ich» und «Außenwelt», von dem jene erste kritische Besinnung ausging, aber nicht mehr ist es die massive Sachlichkeit der sinnlich wahrgenommenen und für selbständig gehaltenen «Außenwelt», nicht mehr bloß die Welt als «Materie» u. dgl., sondern die Welt, von der *nicht* ausgegangen wird, ist die «erkannte» Welt überhaupt, die Welt des Denkens, die gewußte, intellektualisierte Welt. Das Ich wird sich seiner bewußt im *Abstand* von dem «wechselnden Zubehör» des Bewußtseins, es erlebt seine «Anschauungsbilder» wohl als *seine*, aber auch als «etwas ihm *Fremdes*», nach außen Projiziertes; es, das «Prototyp» alles Seinsbegriffs «in Beziehung auf alles Uebrige, das im Bewußtsein vorkommt», «schreibt den Bildern jenes Prädikat zu, das ursprünglich ihm allein zukommt, nämlich das Sein», wodurch die Objekte «erst als objektives Sein betrachtet werden» (Psych. 172). Die vom Bewußtsein ausgehende Philosophie knüpft nicht an rationale Spiegelbilder, sondern an *Wirkliches* an, das heißt an das Ich und seine Akte, sie verwandelt die Welt nicht in einen bloßen Denkvorgang, sie gibt die Spiegelung nicht für das Original aus, sie hypostasiert die Begriffe nicht und ebensowenig Raum und Zeit, sie mißtraut dem projektivischen Schein, sie nimmt alles in die wirklichen Iche, ihr unmittelbares Bewußtsein, ihre realen Funktionen, ihren realen gegenseitigen Verkehr, ihre ideellen Inhalte zurück. Alles, ohne Ausnahme: Welt und Gott, Kunst und Staat, Wissenschaft und Wahrheit, Natur und Freiheit. Der Seinscharakter selbst, den wir den «Dingen» und «Objekten», sei es «materiellen», sei es «geistigen», zuschreiben, *stammt* aus unserem Ich-Sein, dessen wir im Selbsterleben innewerden, und

so bedeutet der Ausgangspunkt der «kritischen Philosophie» die Ueberwindung unserer ganzen gewohnten Denkweise, die Erlösung von der ungeheuren projektivistischen Suggestion, die von den für wirklich gehaltenen Spiegelbildern ausgeht, und wenn auch ein bestimmtes «Sein» dieser Spiegelbilder als solcher nicht bestritten wird, so gilt es allererst doch, sie als eine Fata Morgana zu erkennen und den *Ursprung* alles Wissens vom Sein aus dem Grundbefund des sich seiner selbst bewußt werdenden Ich niemals aus den Augen zu verlieren. Die Trennung von Bewußtsein und Wissen ist «von elementärer Wichtigkeit für die neue Grundlegung der Philosophie» (Psych. 4), wie andererseits die «neue Metaphysik» es ist, der die «neue Theorie des Bewußtseins entspricht» (Psych. 84).

Wir sind vom Bewußtsein ausgegangen und sind beim Ich als Ursprung und Vorbild alles Seinsbegriffs angelangt. Wir haben uns dabei absichtlich auf Anführungen aus der «Psychologie» beschränkt, damit der Leser, der die sachliche Zusammengehörigkeit von Psychologie und Metaphysik und der beiden so betitelten Bücher bei Teichmüller vielleicht noch fremdartig empfinden möchte, die Wendung von der Analyse des Bewußtseins zur Ontologie ohne «metaphysische» Zitat-Kontrebande verfolgen konnte. Der umgekehrte Zugriff der «Metaphysik», die in der Darstellung vom Seinsbegriff zum Ich übergeht, wird jetzt, was die «kritische» Fragestellung (im Sinne Teichmüllers) betrifft, keine Schwierigkeit mehr bereiten. Denn wir wissen nun: die ontologischen Kategorien werden letztlich aus dem urständlichen Selbsterleben herausgesondert, und wiederum natürlich «sind die metaphysischen Kategorien hinreichend, um alles im Bewußtsein Gegebene zu ordnen» (Psych. 18). Nur müssen wir stets daran denken, daß der «Ausgang vom Bewußtsein» kein einmaliger Anknüpfungspunkt ist, sondern eine permanente Methode bedeutet, die bei allen onto- und phänomenologischen Untersuchungen, so bei der Besinnung auf Sein und Nichts, auf Zeit und Raum, zur Anwendung gelangt, und ferner müssen wir uns davor hüten, uns den Sachverhalt der Bewußtseinsgegebenheit und die Loslösung von Bewußtsein und Erkenntnis irgendwie massiv und projektivistisch vorzustellen. Die Gefahr liegt ja nahe genug, daß wir, in der bequemen Denkweise befangen, uns «Bewußtsein» und «Erkenntnis» beinahe als zwei feindliche Mächte zu veranschaulichen versuchen: da, links, das Bewußtsein und, rechts, die von ihm «getrennte» Erkenntnis. Die monotone Wiederholung bei Teichmüller: «Trennung von Bewußtsein und Erkenntnis» ist geeignet, solchem Mißverstehen Vorschub zu leisten. Davon kann nun gar keine Rede sein. Die «Trennung» bedeutet nicht etwa eine resolute Abkehr vom Logos um einer mystizistischen Vertiefung in irgendwelche rätselhafte Fähigkeiten der Seele willen. Wer den Sachverhalt so auffaßte, wäre durchaus auf dem Holzwege. Nicht deshalb, weil Teichmüller etwa *nicht* in einem

bestimmten Sinne antiintellektualistisch wäre. Er *ist* es; und seine Unterscheidung von Bewußtsein und Erkenntnis richtet sich allerdings gegen den hellenischen Intellektualismus. Doch *darum* wäre jene Auffassung falsch, weil sie «Bewußtsein» und «Erkenntnis» hypostasierte. Es gibt nach Teichmüller kein Bewußtsein im Sinne des Herbartschen Generalbehälters oder eines «abgegrenzten Raumes mit einer Schwelle, über welche die Vorstellungen als Gäste steigen und unter welche sie sinken»[1], «ein bleibender leerer Platz des Bewußtseins existiert nur in der Herbartschen Theorie» (Psych. 83), das Bewußtsein ist nicht eine «Bühne des Theaters der Seele», sondern «der Bühnenraum ist aufzulösen in die scheinbar daselbst auftretenden Schauspieler, das heißt in das Bewußte» (Psych. 82, 23). Die «neue Betrachtungsweise» muß sich von der Verknüpfung des Bewußtseins mit metaphorischen Bewegungsvorstellungen, die ja «bloß phänomenologisch» (Psych. 84), also scheinhaft, sind und eine «läßliche Ausdrucksweise» begünstigen, völlig freimachen. Wir müssen alle «Parabeln und Allegorien», die dem Gebiet räumlicher Anschauung entstammen, wie «ins Bewußtsein kommen, unter die Schwelle des Bewußtseins sinken, Umfang und Inhalt des Bewußtseins», gründlich tilgen. Die vier verschiedenen Bewußtseinsarten des Herbartianers Strümpell z. B. (Psych. 23 ff.) sind «gar keine *Arten des Bewußtseins*, sondern nur Arten von *Gegenständen* des Wissens», sind «*Erkenntnisformen*, die jenachdem bewußt oder unbewußt werden können, niemals aber aufhören, Erkenntnisformen zu sein». «Bewußtsein ist ursprünglich ein spezifischer Grad der Intensität einer einzelnen elementären geistigen Funktion und bedeutet daher zweitens auch die Summe aller gleichartigen und gleichzeitigen Akte» (Psych. 23). Die «Trennung» von Bewußtsein und Erkenntnis ist nicht Durchschneidung einer lebenden Einheit, ist überhaupt keine andere als gedankliche «Trennung», sie ist eine begriffliche Unterscheidung, Klärung eines vorgefundenen Sachverhaltes. Sie ist nichts anderes als der Hinweis darauf, daß Bewußtsein nicht als eine untere Stufe der Erkenntnis aufzufassen sei und daß das Ich nicht im Erkennen aufgehe. Natürlich kann auch Erkennen (genau so wie Empfinden oder Fühlen) bewußt sein, bewußt bleiben, kaum bewußt werden, wieder bewußt werden, und jeder von uns kennt dies aus millionenfacher eigener Erfahrung. Die «Trennung» will nicht besagen, daß Bewußtsein und Erkenntnis etwa auf verschiedenen Planeten wohnen. Bewußtsein und Erkenntnis sind nicht zwei kriegerische Lager, ganz im Gegenteil: jenes ist die Voraussetzung für diese. «Die Erkenntnis muß immer das Gegebene des Bewußtseins voraussetzen, einerlei ob dieses in den Sinnesempfindungen, oder in den

[1] Psych. 21, gerichtet gegen *Herbart*, Psychologie I, § 48. Das «epochemachende» Verdienst Herbarts um die *Aufstellung* des Problems des Bewußtseins wird von Teichmüller Psych. 20 «mit großer Bewunderung» anerkannt, aber Herbarts *Lösung* wird nicht akzeptiert.

Akten des Gefühls, oder in dem ganzen irgendwie entstandenen Material des Erkenntnisvermögens selbst liege» (Psych. 37), die Erkenntnis ist auf die Beziehungspunkte, die ihm das Bewußtsein bietet, angewiesen. «Das Wesentliche aller Erkenntnisse besteht, wie man durch jede Analyse einer Erkenntnis nachweisen kann, in einem Koordinaten-System, indem wenigstens zwei Beziehungspunkte zu der Einheit einer Funktion zusammengefaßt werden» (Psych. 19).

Das «Bewußtsein», z. B. eine Farbenempfindung, *hat* keine Beziehungspunkte, *ist* aber ein Beziehungspunkt, besser: *wird* zu einem solchen sobald sich Denken und Sprache seiner bemächtigen. Es gibt also Bewußtsein *ohne* Denken, *ohne* die Ausgerichtetheit nach der Wahrheitsnorm. Empfindungen und alles, was sonst zum einfachen Bewußtsein gehört, sind nie falsch oder richtig; nur Schlüsse (Erkenntnisse) können es sein. Erkennen ist «immer eine Denktätigkeit» (genus proximum), in der «das Wahre gedacht wird» (differentia specifica); jede Erkenntnis ist ein Schluß (Log. 263), der zwei Beziehungspunkte und einen Gesichtspunkt (terminus medius) enthält, «in Hinblick auf welchen die Beziehungspunkte zu einer Erkenntnis, das heißt zu einer neuen Beziehungseinheit als der Einheit eines Koordinatensystems zusammengeordnet werden».[1]

Aber nun steigen verschiedene Fragen auf: *Wer* koordiniert? *Woher* wissen wir denn von dem «Bewußtsein», das ja kein Wissen ist? Wie können wir von erkenntnislosen Sachverhalten sprechen (Mitteilung machen) in der Hoffnung, *verstanden* zu werden? In welcher Weise «*ist*» Bewußtsein, «*ist*» Erkenntnis? Wie verhalten sich die im einfachen Bewußtsein vorgefundenen Beziehungspunkte zueinander? Läßt sich das «Ausgehen» vom «Bewußtsein» in der kritischen Philosophie *anders* als im Wege des diskursiven «Denkens» bewerkstelligen? Durch Klärung dieser Schwierigkeiten werden sich auch die oben, bei der Besprechung des «Ausgangspunktes», angeführten Texte erst ihrem genauen Sinne nach erfassen lassen, in denen es, wie erinnerlich, hieß: «Ich gehe zwar ebenso, wie die kritische Philosophie, vom Bewußtsein aus; aber ich finde im Bewußtsein ... das Ich als Prototyp aller Wesen», ferner: «Gehen wir kritisch auf das Bewußtsein zurück, so finden wir ... das Ichbewußtsein in seiner qualitativen und numerischen Identität; wir erkennen, wie das Ich in zeitloser Gegenwart seine Tätigkeiten und ihren Inhalt chronologisch ordnet; wir erkennen das Ich als Substanz und seine Tätigkeiten und deren Inhalt als Akzidenz». Um aber die Erörterung der Ausgangssituation nicht mit einer unaufgelösten Dissonanz zu beschließen, deuten wir die Richtung an, in der die Antwort auf unsere Fragen zu finden sein wird. Die koordinierende Tätigkeit ist wie alle Tätigkeiten nichts anderes als «reales Dasein» des Ich, das aber

[1] Auf die subtile Kritik der Aristotelischen Logik (Psych. 35 ff.) kann hier leider nicht eingegangen werden.

in seinen Akten nicht aufgeht, sondern sie «trägt». Von dem erkenntnislosen Bewußtsein haben wir kein «spezifisches», sondern nur semiotisches Wissen: «Unter *spezifischer Erkenntnis* verstehe ich diejenige, deren Gegenstand selbst Erkenntnis ist, wie zum Beispiel die Zahlen, die Zeit, die Kategorien. *Semiotisch* aber nenne ich diejenige, deren Gegenstand niemals erkannt werden kann, weil er nicht als Teil zur Erkenntnistätigkeit gehört, sondern als ein außerhalb der Erkenntnisfunktion liegendes Element durch ein unmittelbares Bewußtsein gegeben sein muß. So ist zum Beispiel blau, grün, traurig, Liebe, Ich niemals zu erkennen, weil alle Demonstrationen und Definitionen eines solchen Objekts der Forschung voraussetzen, daß man durch unmittelbares Bewußtsein den Gegenstand schon kenne und ohne dieses Bewußtsein auch durch die gründlichste Wissenschaft nicht zur Erkenntnis desselben gelangen werde, wie zum Beispiel selbst die modernste Wellentheorie den Blinden nicht zur Empfindung von blau oder grün verhilft» (Relig. 68). Den Akten im «Bewußtsein» kommt «reales», den Erkenntnisinhalten «ideelles» (logisches) Sein zu. Die Aussagen über erkenntnislose Tatbestände sind nur möglich im Sinne einer Weckung zeichenhaften Verständnisses in dem Du. Das Ich ist der «Herr» oder «Eigentümer» seiner Akzidenzen. Ueber dem schließenden Verstand rangiert die intuitive Vernunft. Die Vernunft bestimmt, was als Sein *begriffen* wird, aber das Sein selbst fällt mit dem Vernünftigen keineswegs zusammen.

Wir stehen, indem wir diese Fragen anführen, mitten in der verschlungenen Problematik von «Bewußtsein» und «Erkenntnis», das heißt in der Problematik des Ich, seiner Akte und Inhalte, seines Seins und Wissens.

2.

Il se promène, lisant au livre de lui-même. ***Mallarmé.***

I.

«Jede einzelne Wissenschaft setzt ein S e i e n d e s voraus, das sie als ihr Objekt zu erforschen sucht; keine aber erörtert die Frage, weshalb doch ihrem vorausgesetzten Gegenstande das S e i n zukomme und was unter diesem Sein verstanden werden solle.» Die Bestimmung des Seins des Seienden ist Aufgabe der Metaphysik.[1]

Scheiden wir zuerst diejenigen Gebiete aus, in denen wir den Begriff des Seins n i c h t finden. Um diese Ausscheidung vornehmen zu können, um zu einem solchen Urteil befugt zu sein, müssen wir die «Natur der Erkenntnis und ihrer Elemente» kennen. Fassen wir diese Elemente ins Auge. Nehmen wir ein einfaches Beziehungsganzes:

«Ich sehe ein grünes Feld». Klären wir den Sachverhalt auf. Was heißt das: «Ich sehe ein grünes Feld»? Denken wir zunächst nicht an die Beziehungsformen des Urteils und an die grammatikalische Form

[1] Metaph. 3; über Kant und das Sein des Seienden auch 39.

des Satzes. Klammern wir also die Einheitsvorstellung («Feld»), den Artikel («ein»), die Flexion ein. Was dann, an dem Ganzen der Beziehung, bleibt, ist: einfaches Bewußtsein, «Materie» der Erkenntnis, wie man in der transzendentalen Ausdrucksweise sagen würde, die bloßen Beziehungspunkte (für die Beziehungsherstellung), und zwar deren drei:

a) das Selbstbewußtsein («Ich»), es ist unmittelbar, singulär, nicht zusammengesetzt aus einfacheren Vorstellungen;
b) das Tätigkeits- oder Zustandsbewußtsein («sehen»);
c) das Inhaltsbewußtsein («grün»), der Empfindungsinhalt (Metaph. 17–18, vgl. auch Psych. 76).

Fassen wir jetzt nicht die drei Beziehungspunkte, sondern die Beziehungsformen ins Auge. Nehmen wir ein anschauliches Bild. Stellen wir uns Pfeil und Bogen vor. Pfeil und Bogen sind Material; der Gebrauch zum Schießen ist die Beziehung. Das Resultat des Beziehungsganzen wird uns in dem Fortfliegen des Pfeils, in dem fortfliegenden Pfeil bewußt. Bewußt sind uns aber auch die einzelnen Akte (das Auflegen des Pfeils auf die Sehne, das Anspannen der Sehne und des Bogens). Schließlich ist uns auch die Einheit des Vorgangs bewußt, das heißt der Zusammenhang der Akte mit dem Resultat. Das Bewußtsein des Resultats der Beziehung nennen wir Anschauung oder perspektivisches Bild; das unmittelbare Bewußtsein von dem Beziehen selbst bildet die Gesichtspunkte, die Formen (die «Ideen»), zum Beispiel die Formen «Ursache», «Mittel», «Zweck», «Tun». Das denkende Erfassen des Gesamtzusammenhangs der Beziehung in Begriffen nennt Teichmüller die intellektuale Intuition oder Denken schlechthin.

«Es steht nichts im Wege, die Kantischen Termini Materie und Form zu verwenden für die Beziehungspunkte und die Gesichtspunkte, nur muß man sich, mit Kant, hüten, diese von Aristoteles übernommenen Ausdrücke dogmatisch zu verstehen, so zwar, als ließen sich Materie und Form an einem «Ding» unterscheiden, und ferner muß man das Kantische Vorurteil abstreifen, als wäre nur Sinnliches «Materie», denn zur Materie (d. h. zu den Beziehungspunkten) gehört auch Selbstbewußtsein und Akt- und Zustandsbewußtsein mitsamt den unmittelbar vorgefundenen Gefühlen. Außerdem muß auch die Antithese Rezeptivität-Spontaneität und die Herstellung der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand im Zeitschema ferngehalten werden, denn Materie und Form bilden unser einiges Bewußtsein (Metaph. 21).

Die intellektuale Anschauung ist also der die verschiedenen Elemente des unmittelbaren Bewußtseins denkend koordinierende Akt.

II.

«Ich sehe ein grünes Feld.» Darf man diesen Sachverhalt so umschreiben: «Ich sehe, daß ein grünes Feld da ist»? Man ersetze das «Feld» durch einen Regenbogen am Himmel oder durch ein Spiegelbild, um der Ungeklärtheit des «ist», des Seins sofort innezuwerden. Es gibt Zweifel, Täuschungen, Träume. Die Zuerkennung der Qualität «seiend» ist somit nicht Sache unmittelbarer Erkenntnis, sondern eines, zwar überaus schnellen und unbewußt vollzogenen Schlusses. Aber

wie können wir schließen, etwas sei, ohne schon zu wissen, was das Sein des Seienden bedeutet? Es ist die Naivität der vorphilosophischen Auffassung und des populären Positivismus, die am häufigsten vorkommenden und am beständigsten im Bewußtsein haftenden perspektivischen Anschauungen von den sog. äußeren Dingen, d. h. die Beziehungseinheiten des sinnlichen Bewußtseins für das Seiende zu halten.[1]

Feiner als die Hypostasierung bewußter Inhalte zu Dingen der Außenwelt ist der Versuch, sich des Seins in den Akten zu bemächtigen, denn hier wird nicht von der «Außenwelt», sondern immerhin vom lebendigen Ich ausgegangen, und zwar von den seelischen Tätigkeiten, derer wir uns bewußt werden und die wir als Einheit in eine Vorstellung zusammenfassen. Das Sein wäre dann, mit Lotzes Ausdruck, «sich selbst vollziehende Tätigkeit». Allein auch dieser zweite Weg zum Sein ist eine Sackgasse. Denn der Tätigkeiten sind viele, das Sein aber ist etwas einiges. Wir suchen ja nicht eine Definition des Seienden, sondern «gerade jene eigentümliche Natur des Seins, deren Anwesenheit den Inhalt zu einem seienden macht». Ueberdies verknüpfen wir ja unsere Tätigkeiten (und Zustände) mit dem Ich, indem wir sagen: Ich denke, ich schäme mich, ich fühle Schmerz. «Mithin halten wir das Ich für das eigentlich Seiende und die möglichen Tätigkeiten scheinen nur an dem Sein Anteil zu bekommen, sobald wir sie als im Ich gegeben ansprechen können» (Metaph. 29–32).

«Weder die perspektivischen Anschauungsbilder, wie Wundt und die Positivisten, noch das Bewußtsein unserer Tätigkeiten, wie Fichte und Lotze wollen», liefern uns den Begriff des Seins, wohl aber «die intellektuale Anschauung, d. h. das Gebiet der Ideen, welche durch Dialektik zu Begriffen übergeführt werden». Intuition im allgemeinen steht im Gegensatz zum vermittelten Erkennen. Das Spezifische der intellektualen Intuition ist die Beziehung der Tätigkeit auf ein Subjekt und ein Objekt und die Zusammenfassung zur Einheit. Die Intellektion ist über die Trennung der Bewußtseinselemente hinaus und kann alle zugleich als geschieden und als eins auffassen.[2]

---

[1]) Metaph. 25.—26. Als Beispiel dafür, wie von «Sein», «Wirklichkeit», «Realität» gesprochen wird, ohne daß der Begriff des Seins untersucht würde, wird hier von Teichmüller Wundts «Logik» arg hergenommen.

[2]) Metaph. 32, 34, 37 f., 150. Vgl. oben das Beispiel von Pfeil und Bogen. — Der Begriff der intellektuellen Anschauung, der «platonischen Vernunft», tritt in Teichmüllers späterer «Logik» (292 ff.) sehr stark hervor, wo er auch gegen den «sog. inneren Sinn, d. h. das Bewußtsein überhaupt» betont wird. An den gelegentlichen Schwankungen Teichmüllers über die Tragweite der intellektuellen Intuition und ihr Verhältnis zum «Ich» läßt sich der nie ganz beigelegte Kampf griechischer und monadologischer Motive seiner Lehre verfolgen. Auch ist zu bedenken, daß seine «Psychologie und Logik» nicht vollendet und nicht endgültig redigiert wurde, da der Tod ihn mitten in der Arbeit abberief. Des Herausgebers Ohse pietätvolle Rücksicht ließ gelegentliche Unebenheiten und Ungereimtheiten mit Recht stehen. Schönheitsfehler solcher Art sind übrigens, genau so wie die manchmal zweideutige Terminologie, ziemlich nebensächlich im Vergleich zu dem allgemeinen Charakter der ontologischen Analyse Teichmüllers, und wenn wir diese in ihrer Intention verstehen, können wir uns über Unausgeglichenheiten ruhig hinwegsetzen. Im übrigen handelt es sich nicht um unvereinbare Aussagen, sondern um verschiedene Aspekte derselben Haltung und um

Wie der Gesichtssinn nichts von den Tönen weiß und das Gehör nichts von den Farben (man erinnere sich an das oben über den Einfluß von Johannes Müller auf Teichmüller Gesagte), «so weiß jede Erkenntnisquelle nur ihren spezifischen Inhalt und es ist allein das Recht der intellektualen Intuition, durch die Kleinstaaterei und die Zollgrenzen der übrigen Erkenntnisgebiete nicht gehemmt zu werden, sondern überall sich als in ihrem Reiche zu fühlen und die Beziehungen aller zu verstehen. Mithin ist es gerade der spezifische Charakter der Intellektion, der den Begriff des Seins und die Frage nach dem Wesen des Seins und eine Topik des Erkenntnisinhalts erst überhaupt möglich macht» (Metaph. 42, 43).

Damit ist aber bloß die «T o p i k» der Idee des Seins aufgewiesen (vgl. die Fragestellung der Leibnizschen Relationslogik). Das «kompetente Tribunal» für den Begriff des Seins ist, soviel steht fest, die intellektuale Anschauung. Aber wir wissen noch nicht, wie Sein zu definieren ist. Vielleicht kann uns die Sprache Aufschluß geben?

---

terminologische Ungeschicklichkeiten, die eben sinngemäß zu interpretieren sind. Wenn Log. 292 gesagt wird: «Nur unter der Bedingung des zeitlosen Beieinanderseins der Akte des Bewußtseins im Schoße des Gesamteigentümers, des Ich, ereignet es sich nun, daß nicht etwa das Ich, wie man grundlos und komisch meinte, diese Akte zusammenfaßt, sondern daß ein neues Vermögen, die von Platon sog. *intellektuelle* Anschauung oder schlechthin die Vernunft ins Spiel tritt», so ist allerdings zuzugeben, daß Teichmüller, der sich, wie ein guter Schauspieler in seine Rolle, in die jeweilige polemische Situation ganz einfühlte, in der späten Logik natürlicherweise den Logos gebührend hervorhebt und vielleicht die Gelegenheit benützt, eigene, nicht ausgereifte Aeußerungen in der frühen Unsterblichkeitsschrift kritisch zu verdeutlichen, aber es wäre, wie wir weiter unten noch sehen werden, völlig abwegig, hierin eine Refutation der Ichmetaphysik zu erblicken; das Ich bleibt der «Gesamteigentümer», nur darf nicht es selbst das Erkenntnisgeschäft vollziehen, weil es sonst in der Erkenntnis idealistisch verschwände und seine Realität einbüßte. Entsprechendes ist zu sagen über die Stelle Log. 330: «Das lebendige substanziale Ich erweist sich als zu klein, um den gesamten Inhalt der Erkenntnisfunktion, d. h. die ganze Wahrheit, in Zuordnung zu jedem einzelnen Akte der anderen beiden Funktionen zu fassen, sondern muß, wenn zum Beispiel der ideelle Gedankeninhalt Europa und das 19. Jahrhundert ist, für sich und für jedes seiner Gefühle und seiner Handlungen immer nur einen zugeordneten kleinen Ausschnitt aus der Reihe der objektiven Erkenntnis in Anspruch nehmen», wodurch das Phänomen der Bewegung entstehe. Denn, obwohl der Inhalt der Erkenntnis, das ideelle Sein, «größer und mächtiger» ist als sein Erzeuger (und daher auch das Ich selbst semiotisch als Selbsterkenntnis in sich schließen kann), so bleibt doch das Ich «Eigentümer» und «Erzeuger» aller seiner Funktionen und Inhalte, auch der Erkenntnis (ebenda). Wohl beruht die «Persönlichkeit» auf der Koordination zwischen Bewußtsein und Erkenntnis und demgemäßer Selbsterkenntnis (Psych. 232), aber Persönlichkeit ist nicht Ichheit schlechthin (Psych. 230), Persönlichkeit ist das Ich auf einer gewissen Stufe der Entwicklung. — Kurz, die Spannung zwischen der «grauen» deutschen Metaphysik des «ganz nackten und kahlen Ich» (Psych. 229) und der hellenischen Geistherrlichkeit ist zwar nicht ganz ausgeglichen, und man fühlt auf Schritt und Tritt, wie Teichmüller seine idealistische Neigung niederkämpft, um des «christlichen» Realismus (Substanz-Ich) willen, aber es kann, trotz der dreifachen Unterstreichung der Rolle der Vernunft in der «Logik», kein Zweifel bestehen über sein innerstes Anliegen, das unsterbliche Einzel-Ich zu retten. — Der *Begriff* des Seins ist Sache der Vernunft; das *Sein* selbst (die Wirklichkeit) ist nicht vernünftig, nicht *nur* vernünftig.

Lassen wir die konkreten Hauptwörter und Eigennamen beiseite. Wir haben ja schon lange das Imaginative der sog. realen Welt durchschaut und brauchen sensualistische Vorurteile nicht zu berücksichtigen, wenn auch die Sprache Menschen mit Haut und Haar, Tiere, Steine und andere Projektionen sinnlich-imaginativer Synthesen als Wesen bezeichnet. Aber das Verbum «sein» und das Verbalsubstantiv «Sein» – wie nimmt es sich lexikographisch aus? Da finden wir:

a) das Sein als Was, logisches, kopulatives, zeitloses Sein;
b) das Sein als Daß, existieren in einer Zeit, «wirklich sein», prädikatives Sein;
c) das Sein als Wesen, Seiendes, Ding, substantia, Ich. «Dies ist nun äußerst schwierig zu verstehen, weil es so einfach ist» (Metaph. 44–46).

Das Ich wird in der Sprache niemals prädikativ gebraucht und nimmt insofern eine Ausnahmestellung ein. Von ihm aber kann alles Sein ausgesagt werden.

«Bei Aristoteles heißt das «Was» τί ἐστιν und gibt die Akzidenz (συμβεβηκός) nach allen Kategorien an; das Sein als «Daß» heißt ὅτι ἐστίν und ὑπάρχειν, das Sein als Wesen und Subjekt ὑποκείμενον und οὐσία. Das Neue in unserer Untersuchung liegt in drei Stücken: erstens in der Weglassung der illusorischen sinnlichen Substanzen; zweitens in dem Nachweis, daß die Temporalformen dem Existenzialsatze zukommen . . .; drittens in der Beschränkung des Wesens auf das Ich» (Metaph. 49).

«Doch hiermit ist nun die Belehrung der Sprache zu Ende; denn die Sprache verfährt bloß schaffend oder symbolisierend; sie gibt aber keine Erklärung und Spekulation über ihre Taten und Symbole. Dies überläßt sie der Philosophie, die nun das Wort übernehmen muß» (ebenda). Die Philosophie aber nimmt «als Voraussetzung nur das Bewußtsein selbst», setzt nichts voraus als «unser gewöhnliches Bewußtsein», geht von der «Analyse des Bewußtseins» aus (Metaph. 50), des «gewöhnlichen Bewußtseins des Menschen» (Metaph. 51).

So sind wir, von der Darstellung der «Metaphysik» her, genau an derselben Stelle angelangt, die in der «Psychologie» den mehrfach betonten «kritischen Ausgangspunkt» bildete. Die Psychologie sucht die Seele und findet das Sein, die Metaphysik sucht das Sein und findet die Seele.

III.

Indem wir unser gewöhnliches Bewußtsein analysieren, können wir uns verschieden einstellen: bald auf das wechselnde Tun, Wollen, Denken, bald auf die einzelnen Inhalte (Washeiten) dieses Tuns, Wollens, Denkens, bald auf die Beziehung von Tun, Wollen, Denken und den Inhalten. Bei der Einstellung auf diese Beziehung entsteht in uns ein Begriff, der das Einzelne des Inhalts, «möge es Sinnliches oder Wissenschaftliches, Künstlerisches oder Sittliches und Religiöses sein, in Eins zusammenfaßt,» nicht im Sinne des Abstrahierens von unterscheidenden Merkmalen, vielmehr finden wir «einen Begriff, der in keinem der gegebenen Inhalte vorhanden ist, aber für alle diese Inhalte gilt, weil er

die Beziehung dieses Ganzen zu einem davon verschiedenen Ganzen ausdrückt». Die Sprache bezeichnet diese Idee (wodurch wir eben dies, daß wir an irgend einen Inhalt dachten, vorstellen oder setzen) durch das Wort «W a s». «Er tat –», «er dachte –», «er wollte –»: W a s tat, w a s dachte, w a s wollte er? Die Was-Beziehung (Quid) liefert die Kategorie des Inhalts oder des Objekts. Wir schreiben dem Was oder dem Inhalt unserer Tätigkeiten den Namen Sein zu, allein dieses i d e e l l e S e i n kann den Begriff des Seins schon deshalb nicht erschöpfen, weil es ja erst durch die Beziehung auf die Tätigkeit entstanden ist.[1]

Im Gegensatz zur Identität des εἶδος sind die Tätigkeiten jedesmal anders. «Sie werden durch die Zeit auseinandergehalten und wenn n-mal ein identischer Inhalt gedacht oder gewollt wird, so sind n Tätigkeiten gegeben». Denken wir nicht an eine einzelne Tätigkeit, aber auch nicht an viele und auch nicht an alle, sondern an die Beziehung der Tätigkeit zum Inhalt, so entsteht das D a ß oder der Begriff des r e a l e n S e i n s, des Existierens, des Daseins, der Wirklichkeit.[2]

Folgende Merkmale unterscheiden somit das ideelle Sein (Quiddität) von dem wirklichen Sein (Sein in Funktion): Das Was ist immer eins (z. B. der erste Vers der Odyssee, den ich beliebig oft rezitieren kann) im Gegensatz zu der Vielheit der Tätigkeiten (z. B. des Rezitierens), die Tätigkeiten sind immer andere, mag auch ihr Inhalt identisch sein, der Inhalt ist zeitentrückt, während die «reale Existenz» zeitunterschieden ist. Das Prinzip der Distinktion liegt also in den Gesichtspunkten: Einheit-Vielheit, Identität-Anderssein, Zeitlosigkeit-Zeitunterschiedenheit (Metaph. 54 f.).

Das ideelle Sein (Quid) bedeutet, wie ersichtlich, in der «Metaphysik» Teichmüllers j e d e s Quid, a l l e s, was ein Gegenstand oder Inhalt des Denkens und Erkennens geworden ist, also auch jede Empfindung und jedes Gefühl und jedes Wort der Sprache (die zur «bewegenden Funktion» gehört) als ideelles Sein, «sofern wir uns desselben bewußt sind». Von diesem w e i t e r e n Sinn des «ideellen Seins» unterscheidet Teichmüller in seiner späteren «Psychologie» das ideelle Sein in e n g e r e m Sinne, d. h. nur den Inhalt der Erkenntnisfunktion, so daß Empfindungen, Gefühle, Worte n i c h t als das Was i. e. S. bezeichnet werden, sondern nur die mit ihnen koordinierten spezifischen Elemente der Erkenntnis. «So hat z. B. das Gefühl des Zorns, obwohl es intensiv bewußt ist, kein ideelles Sein in dem zweiten, engeren Sinne, wohl aber die Vorstellung der Personen und Handlungen, welche den Zorn erregten, und ebenso die Begriffe und Erkenntnisse von unserem Zorngefühl, seiner Heftigkeit, seiner Ursache, Wirkung usw.» (Psych. 99, 101, 102).

---

[1] Metaph. 51—52. Der Terminus «ideelles Sein» entspricht, «obgleich unsere Ableitung ganz abweicht», dem Terminus εἶδος oder ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον. «Aristoteles dachte sich nämlich als Gegensatz die Materie» (also nicht, wie Teichmüller, die Tätigkeit) «und unterschied in dem Bewußtsein selbst noch nicht die beiden Seiten des Seins, die wir hier scharf auseinandernehmen» (Metaph. 53).

[2] Metaph. 53—54. Sprachlich entspricht dem Was das kopulative Sein (τί ἐστιν, τὸ τί ἦν εἶναι), dem Daß (ὅτι ἐστίν) das Sein im Existentialsatze, ohne Prädikat und mit Temporalformen.

Die letzte Fassung der Lehre bezieht daher die Unterscheidung der Seinsarten «zunächst nur auf den Kreis der Erkenntnistätigkeit, da das Ich erkennt und das Erkennen ein Akt ist und einen Inhalt hat» (Psych. 17). Auf das, was «außer dem Erkenntniskreise in dem Bewußtsein vorkommt», nimmt der Begriff der semiotischen Erkenntnis (im Gegensatz zur «spezifischen», im Erkenntniskreis verbleibenden) Rücksicht, «denn auch was keine Erkenntnis selber ist, kann doch durch Zeichen», z. B. durch die Sprache, durch Gebärden, durch Fahnenhissen, Hutschwenken usw. «mit verwertet werden; nur müssen wir es anderswoher als durch die Erkenntnis erwerben» (Problem des Verstehens). Zu diesem semiotisch darzustellenden Gebiete gehören nun die Gefühle, die zwar im weiteren Sinne (als Inhalt einer Funktion überhaupt), nicht aber im engeren Sinne (da sie keine Erkenntnis sind) ideelles Sein bilden. Sie lassen sich besser als reales (existentielles) Sein begreifen, da sie auch in unsere biographische Zeit eingebettet sind und auf den Gesichtspunkt Wirklichkeit – Nichtwirklichkeit bezogen werden. Entsprechendes gilt von unseren Handlungen (Psych. 17–18).

Die Unterscheidung zwischen den beiden Sinnen des ideellen Seins «setzt voraus, daß man schon Bewußtsein und Erkenntnis zu trennen vermag» (Psych. 102). Auch aus diesem Grunde haben wir dem Referat über Teichmüllers Ontologie die Betrachtung über seinen «Ausgang vom Bewußtsein» vorangestellt.

Wie soll nun aber das «ideelle» Sein (im weiteren Sinne) dem von ihm dreifach unterschiedenen «realen» (wir würden sagen: «funktionalen») Sein, dem «Dasein» zukommen? Die Frage ist falsch gestellt, denn gerade die Isolierung der beiden Seinsarten ist de facto ganz unmöglich. Sie dient nur didaktischen Zwecken. De facto kann weder ein Quid erkannt und bewußt werden, ohne daß ein Akt vorhanden wäre, noch auch kann ein Akt vorgestellt werden, der nicht ein Quid zum Gegenstand hätte. Wir können nicht wissen, daß wir denken, wenn wir nicht wissen, was wir denken. Beide Begriffe sind korrelativ wie Vater und Sohn (Metaph. 55, 63).

Aber wer ist es denn, der weiß, daß er denkt (fühlt, empfindet) und was er denkt (fühlt, empfindet)? Gerade die Zusammengehörigkeit von Was und Daß führt uns zu der Annahme eines (dritten) Seins, «das sich sowohl seiner Existenz als auch seines Inhalts bewußt wird» (daselbst).

IV.

Wir nähern uns der Peripetie der Teichmüllerschen Analyse.

«Ich sehe ein grünes Feld». Das war unser Ausgangspunkt. Wie kommt es, daß das Wissen um das Sehen und das Wissen um das Gesehene getrennt und doch verbunden erfaßt werden können? Mit dem bloßen Hinweis auf die Tatsächlichkeit der Einheit und ihre Verifizierbarkeit durch jeden Blick auf unser Leben dürfen wir uns nicht begnügen; «in der Forschung ist nichts so schlimm als Bequemlichkeit» (Metaph. 56).

Was bedeutet es, wenn wir ein Drittes (das Ich) setzen, in dem das Auseinander der Inhalte und der Akte zur Einheit wird?

«Um den Begriff dieses Dritten genauer zu bestimmen, gehen wir

auf die bisher gewonnenen Kategorien ein. Ist es existierendes Sein? Ja freilich, sofern es mit jeder beliebig gesetzten wirklichen Tätigkeit eins ist, mit dem Unterschied, daß es auch mit jeder beliebigen andern Tätigkeit zusammenfällt. Es ist also zum mindesten so real seiend, wie jede Tätigkeit, welche wirklich existiert ... Ebendasselbe gilt auch von dem ideellen Sein, dessen Scheidung in elementare Empfindungen, primäre Kategorien und einzelne Gedanken durch die gegen diese spröde Vielheit gleichgültige, sie alle umfassende Natur überwunden wird ... Endlich verschwindet in dieser dritten Natur auch der Gegensatz des Daß und Was, da wir ja beides nur auseinanderhalten können, wenn wir sowohl das eine, als das andere ganz verstehen ... Da wir aber überhaupt wissen, d a ß wir tätig sind und w a s der ideelle Inhalt dieser Tätigkeiten ist, so zeigt sich darin schon die Trennung des Daß und Was aufgehoben» (Metaph. 57–58). Gilt es, dies Dritte zu taufen, so greift man zweckmäßigerweise auf den Namen «das Ich» zurück, von dem in der Sprache alles Sein ausgesagt wird, sowohl im Sinne der Existenz als auch in dem des ideellen. «Das Ich hat den Vorzug, niemals als Prädikat zu erscheinen und dadurch bloß als ein einzelnes Etwas an einem Subjekte zu gelten. Das Ich vermittelt auch die Temporalunterschiede der Existenz mit dem prädikativen Inhalt des Was ... Es ist somit klar, daß der ... Name sich als brauchbar zeigt, und so soll die Natur des Dritten vorläufig I c h heißen. Wir werden aber später sehen, wie man nach der Analogie mit dem Ich auch auf das Du und Er und Es kommen kann und dadurch einen allgemeineren Ausdruck suchen muß, den wir als W e s e n oder S u b s t a n z schon in der Sprache anerkannt finden» (Metaph. 58–59). Mit aller Klarheit zeigt es sich hier, daß «Substanz» für Teichmüller nichts anderes bedeutet als individuierte Wirklichkeit schlechthin.

Nennen wir das Wissen um das Daß (Akt) und das Was (Gegenstand) B e w u ß t s e i n, das Wissen um das Ich S e l b s t b e w u ß t s e i n (Metaph. 59), so verstehen wir den fundamentalen Satz: «A l l e s S e i n r u h t i m I c h n a c h d e m Z e u g n i s d e s S e l b s t b e w u ß t s e i n s» (Metaph. 61).

Wir haben nun eine Definition der Seinsart des Gegenstandes und eine Definition der Seinsart des Aktes. Wie bestimmen wir nun die S e i n s a r t d e r I c h - E i n h e i t? Diese Einheit ist nicht Subjekt-Objekt («Daß-Was»), «denn dies kommt jeder einzelnen Erkenntnis zu, da sowohl in den Anschauungen, als in den Vorstellungen und Begriffen die Tätigkeit mit ihrem Inhalt sich deckt, indem der Inhalt der Tätigkeit grad nur vorhanden ist, wenn er durch die zugehörige Tätigkeit verwirklicht wird. Vielmehr umfaßt das Ich auch das Wollen und Bewegen und Fühlen,[1] bei welchen Tätigkeiten das vorgestellte Objekt oder der ideelle Inhalt bloß koordiniert ist, ohne mit ihnen identisch zu sein. Das Ich aber ist immer die Einheit, welche gegen alle diese Vielheit und Verschiedenheit und gegen allen Wechsel der Tätigkeit gleichgültig ist, indem es alles aufeinander bezieht und so in allem als das Gleiche und Eine beharrt» (Metaph. 67).

«W i r d e f i n i e r e n d a s I c h a l s o a l s d e n i n n u m e r i -

[1] Wollen und Fühlen sind freilich nach Teichmüller (wie nach Brentano) identisch.

scher Einheit gegebenen, seiner selbst bewußt werdenden Beziehungsgrund für alles im Bewußtsein gegebene ideelle und reale Sein».[1]

Wenn wir vom Ich als von der Einheit einer Vielheit sprechen, so dürfen wir keinesfalls irgend eine sonst schon bestimmte Art der Einheit als Kategorie auf das Ich anwenden. «Erst wenn wir das Ich kennen, können wir auch wissen, ob seine Einheit etwa mit irgend einer anderen so genannten Art von Einheit verwandt ist». Weder dürfen wir etwa an das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen oder des Zwecks zu seinen Mitteln oder des Themas zu seinen Abwandlungen denken, noch an sinnliche Synthesen, perspektivische Anschauungen, «Sachen» irgendwelcher Art. Wir müssen jede Uebertragung unseres Was-Wissens (des ideellen Inhalts unserer Akte) auf das unvergleichbare, sich unmittelbar offenbarende Ich ablehnen und das Ich selbst befragen, wie es sei, denn seine Einheit ist eine Einheit sui generis. «Durch diese Betrachtungen kommen wir recht zur Besinnung und befreien uns von dem Alpdruck, der auf der Philosophie lag. Denn Kant meinte, er müsse das Ich durchaus mit Sinnen schauen können, wenn es ein Wesen sein sollte, wie die anderen Gegenstände; Fichte glaubte, das Ich müßte durchaus entweder ein totes Ding oder eine Tätigkeit sein; Hegel wollte das Ich bloß als ein Sich-selbst-denken fassen; Schopenhauer als einen Willen; Herbart als eine intelligible Billardkugel, Leibniz als ein Atom usw. Kurz, man glaubte, das Ich müßte auf jeden Fall entweder so sein, wie die Gegenstände, die wir uns vorstellen, oder wie die Tätigkeiten, die wir ausüben» (Metaph. 70, 71).

Durch die Akte und die Inhalte hindurch zu der unmitteilbaren, aber auch einer Mitteilung nicht bedürfenden Seinsart des Ich, das mit der Gesamtheit seiner Funktionen und Gegenstände ebensowenig identisch sei als der Hirte mit der Herde oder der Feldherr mit den Soldaten (Relig. XXIV)! Wenn diese Seinsart des Ich als substantial definiert wird und die Einheit des Ich als die substantiale Einheit (ebenda), so ist hier der Begriff der Substanz nicht gegenständlichen Sphären entnommen, nicht von außen her unbefugt auf Intelligibles übertragen, sondern «das, was darunter zu verstehen sei, können wir nur finden, indem wir das Ich selbst sich offenbaren lassen; denn das Ich als Substanz kann nur durch sich selbst erkannt werden und mithin nur, indem es sich selbst erkennt. Das Ich aber bezeugt von sich, daß es in vielen Tätigkeiten existiere und daß diese Tätigkeiten ihrem ideellen Sein nach verschieden seien, daß es aber zugleich in numerischer Einheit in allen diesen Tätigkeiten tätig sei und in numerischer Einheit den Inhalt dieser Tätigkeiten denke, wolle und bewege... Wollen wir gerecht sein und hier eine eigentümliche Art der Einheit, nämlich die substantiale Einheit, einfach anerkennen, wie nach dem Völkerrecht ein Staat von den übrigen anerkannt werden muß, wenn er die Kraft zeigt, durch sich selbst dazusein und sich zu erhalten.» (Metaph. 71–72).

«In dem Selbstbewußtsein haben wir daher die einzige und letzte Quelle unseres Begriffs vom Sein, und alle Anwendungen, die wir in so mannigfaltiger Weise von diesem Begriffe machen, müssen als ab-

[1] Metaph. 68. Vgl. Psych. 167 ff., Relig. 113.

geleitete auf diese Quelle zurückgeführt werden. Denn wie sollten wir von irgend einem Dinge, von einem Tier, einer historischen Person, einem durch Analyse gefundenen Elemente, selbst von Gott und wovon es auch sei, sagen können, daß es sei, gewesen sei oder sein werde, wenn wir nicht schon wüßten, was «sein» bedeute? Und wie sollten wir dies wissen, wenn wir nicht uns selbst kennen gelernt und den Begriff des Seins daraus geschöpft hätten? Wir schließen auf das Sein aller anderen Dinge, unseres eigenen Seins allein sind wir uns unmittelbar bewußt und gerade dieses Wissen von uns selbst und von unseren Tätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es gibt keine andere Quelle der Erkenntnis für diesen Begriff» (Metaph. 73; vgl. Psych. 171 ff.).

Kants Kritik an dem Substanzbegriff der Seele ist unbegründet, denn sein Substanzbegriff ist schon gegenständlich, sensualistisch gefärbt. Natürlich sind Anschauungsbilder nicht «Substanz», sondern «Akzidenz», als bloßer Inhalt unserer vorstellenden Tätigkeit. «Wer kein Selbstbewußtsein hat, weiß daher nichts von einer Substanz» (Metaph. 74). Die Bestimmung der Seinsweise des Ich (der Seele) als substantial bedeutet somit nicht eine nachträgliche Uebertragung gegenständlicher («projektivischer») Auffassungsweise auf das Selbst, sondern den Rückgang auf das Ich als Ursprung und Prototyp alles Wissens vom substantialen Sein überhaupt, auf das Ich, dessen Einheit mit keiner empirischen Einheit zu vergleichen ist, das Ich, im Vergleich zu dem selbst der Begriff der Monade noch zu gegenständlich gefärbt ist. Das Ich Teichmüllers ist weder die nur formale Einheit der transzendentalen Apperzeption, noch das abstrakte Bewußtsein überhaupt, sondern das wirklich seiende Ich – vgl. Psych. 155, 179 –, dessen Sein das Paradigma des in se esse ist; es «ist» als Ur-Wirkliches («Substanz»), es «lebt» in seinen Akten und somit in der Zeit («Existenz», «Dasein», «reales Sein»), es ist nicht identisch mit den erkannten «Gegenständen» seiner Akte (mit dem «ideellen Sein»), es ist ein Wesen.

Das Bewußtsein seiner selbst als Wesen ist Selbst- oder persönliches Bewußtsein (Relig. 73), in dem alle geistigen Funktionen bezogen sind auf das Ich, welches zu sich sagt: «Ich denke, Ich fühle, Ich handle». Das Ich ist der Herr der Funktionen. Das Selbstbewußtsein gehört selbst nicht zur erkennenden Funktion, ist keine Erkenntnis, sonst wäre es nicht unmittelbar, und das etymologisch angedeutete «Wissen» im «Bewußt-Sein» soll uns nicht irreführen, obwohl es zugegebenermaßen (Relig. 75) irreführend ist und mit dem gemeinten Sinn der Wissenschaft unvereinbar. An dem Worte «Bewußtsein» liegt gar nichts. «Wir haben nicht die Leidenschaft, neue Wörter zu bilden. Warum sollte man z. B. unseren Planeten nicht mehr Erde nennen, obwohl Kinder, welche Wasser, Erde und Luft zu unterscheiden gelernt haben, daran Anstoß nehmen könnten, daß der Planet Erde nun doch auch noch Wasser und Luft mit enthalte? Darum wollen wir ruhig das Wort Bewußtsein und Selbstbewußtsein beibehalten, ohne für die falschen Folgerungen aus der Etymologie zu haften, als wenn dadurch ein Wissen gegeben würde» (Relig. 75; vgl. Log. 289).

Wir haben schon gelegentlich für die von Teichmüller gemeinte Selbstevidenz des Ich, die also auf keinen Fall intellektualistisch (als Subjekt-Objekt) gefaßt werden darf, den Ausdruck «Selbsterleben» gebraucht. Es steht nichts im Wege, von Selbstgewißheit, Selbstbewußtsein, Selbstwissen zu reden, sofern man nur versteht, was gemeint ist: das Ichbewußtsein ist als einfacher Beziehungspunkt, nicht als Wissen vom Wissen gegeben. «Wenn wir sagen: Ich erkenne, Ich fühle, Ich handle, so meinen wir nicht, das Erkennen erkennt, das Erkennen fühlt und das Erkennen handelt», sondern das Ich ist es, das alle drei Funktionen (darunter die erkennende) ausübt, aber in keiner aufgeht. «Das Ich oder das Selbst wird sich selbst bewußt ohne Erkenntnisarbeit und (folglich ohne) Schluß» (Relig. 75–76).

V.

Wir haben alle «sog. Dinge» als bloße Anschauungsbilder «in das Ich zurückgenommen, welches anschaut und Dinge setzt. Es ergab sich daher, daß wir vom Sein, vom Insichsein und von Substanz nur durch unser Selbstbewußtsein etwas wissen können» (Metaph. 125), durch unser unmittelbares Selbstbewußtsein, das mit Selbsterkenntnis nicht zu verwechseln ist (Psych. 161, Log. 279). So hängt die Lehre vom Ich mit der Lehre vom Sein zusammen. Erst die «neue Metaphysik» klärt den Begriff der Persönlichkeit und den Begriff des Seins auf (Relig. 77). «Das Ich ist der gemeinsame Beziehungspunkt für alles im Bewußtsein gegebene reale und ideelle Sein, da sich alles Uebrige nur gelegentlich und beziehentlich unter einander koordiniert, nichts aber ohne Koordination mit dem Ich bewußt oder gedacht wird» (Psych. 167).

«Das lebendige und selbständige Ich spottet über alle die negativen, summativen, organischen und sonstigen Einheitstypen, in die man es, wie unter dem Stempel, prägen will, da der Denker umgekehrt erst aus dem Studium des Ichs[1] die eigentümliche Einheit kennen lernen muß, die dem Ich mit seinen Funktionen zukommt, um dann einen neuen Typus für seine Stempelungen zu gewinnen; denn das Ich... steht über den Kategorien, die der Verstand bei der Auffassung der Erscheinungen findet» (Relig. XXV). Das Ich ist das Urbild unseres Substanzbegriffs; es objektiviert die Anschauungsbilder, indem es sich von den Daten des Bewußtseins unterscheidet und sinnliche Synthesen «nach außen» projiziert (Psych. 172).

Das Ich erlebt sich als «substantiale» Einheit.[2] Inhalt und Umfang des Ich- (Substanz-)begriffs fallen zunächst zusammen (Metaph. 80). Wie gelangt das Ich zur Annahme einer äußeren Welt, einer Pluralität der

[1] «Studium» heißt hier natürlich nicht kategoriale Erkenntnis, sondern Innewerden seiner selbst, unmittelbare «innere Erfahrung» (Metaph. 125) als Selbsterleben, originäre Intuition; der Ausdruck Teichmüllers ist nicht ganz glücklich gewählt. Vgl. Log. 279.

[2] Wir zögen es vor, zu sagen: als *wirkliche* Einheit. Der philosophische (von dem theologischen zu unterscheidende) Aspekt der Teichmüllerschen Substanz ist: individuierte Existenz, lebendige Identität des Subjekts. In diesem «Substanz»-charakter der Seele ist Unvergänglichkeit noch nicht erwiesen. Sie wird erst denkend erschlossen.

Wesen? Nicht durch Erkennen wird es dazu genötigt, sondern durch Wollen und Handeln.[1]

VI.

Das Sein des Akzidenziellen (Akt und Inhalt, «reales» und «ideelles» Sein) wird «nicht, wie bei Spinoza und ähnlich bei Hegel» (Metaph. 125) in die Substanz aufgehoben und absorbiert. Das in alio esse ist nicht minderwertig. Denn es «gehört» ja zum Ich, ist – metaphorisch gesprochen – «im» Ich (Metaph. 170), wenn das Ich sich auch von seinen Handlungen, Zuständen und Gedanken unterscheidet und sie «als nicht völlig auf sich rückführbar, nicht ganz von sich abhängig» anerkennt, was daher kommt, daß unser «Dasein», unsere «Existenz» in Akten (vgl. Metaph. 54), «unsere realen Funktionen und ihr ideeller Inhalt zugleich auf ein x außer uns, auf andere Wesen hinweisen, von denen ihre Auslösung in uns abhängt» (Metaph. 126).

In der relativen Selbständigkeit der Akzidenz erblickt Teichmüller den größten Gegensatz seiner Metaphysik «gegen den S p i n o z i s m u s und gegen den ganzen I d e a l i s m u s von Platon bis Hegel». (Metaph. 126–127.)

VII.

Akte und Gegenstände sind die Akzidenz des Ich. Wir halten die Uebertragung des historisch schwer belasteten Sprachgebrauchs Substanz – Akzidenz auf das Ich und seine Akte und Inhalte für nicht sehr glücklich und auch nicht für unerläßlich. Doch auf die Terminologie kommt es nicht an. Die Hauptsache ist, daß wir das von Teichmüller Gemeinte – den paradigmatischen Charakter der Seinsweise des sich erkenntnislos im Selbsterleben bezeugenden, semiotisch erkennbaren Ich, das in seinen verschiedenen Tätigkeiten einheitlich bleibt und diese Tätigkeiten personal trägt, verstehen. Aber wie gelangt nun das Ich zu dem Nicht-Ich?

Die Wege, die das Ich nötigen, ein Nicht-Ich anzunehmen, sind Wege innerhalb des Reiches der Immanenz.

Im «B e w u ß t s e i n» ist das Nicht-Ich zunächst nur als X gesetzt. «Die sog. Außenwelt ist eigentlich der Inhalt unseres Bewußtseins selbst.» Das Ich p r o j i z i e r t diese Welt nach außen, worauf es sich von ihr zurückzieht in seinem Selbstbewußtsein. So entsteht die «Fata Morgana des Lebens».

VIII.

Wie können wir «unseren Verkehr mit wirklichen Wesen außer uns, die von allen Begriffen unabhängig sind», begründen (Relig. III)? Wir haben ja «keine unmittelbare Erkenntnis von fremden Wesen» (Metaph.

[1] Die hierauf bezüglichen Darlegungen Teichmüllers (Metaph. 80 ff., 90, 120, Relig. 46 f., 66, 34 ff., Psych. 220, 234) weisen gewisse Anklänge an den von Teichmüller nie genannten Maine de Biran auf, dessen voluntaristische Ableitung des Non-Moi hier in ein harmonisches personalistisches Koordinatensystem einbezogen erscheint.

137). Wie können wir von etwas wissen, das selbst kein Wissen ist? Wie kann man «das Seiende oder die Dinge erkennen, wenn der Erkennende oder seine Erkenntnis doch nicht dasselbe sei, wie das, was dadurch erkannt werden soll»? (Metaph. 91). Die Fragestellung ist falsch. Sie identifiziert von vorneherein das Subjekt mit seinem Erkennen und mit dem möglichen Objekt des Erkennens. Genau so wie wir von unserem Wollen, Begehren und Fühlen sprechen, obwohl diese Funktionen ja nicht zur Erkenntnis gehören, haben wir in unserem Bewußtsein selbst Zeichen, die auf Transsubjektives hindeuten. Wir finden «in uns» Gefühle und Gesinnungen, wir erfassen sie «in Andern» (Metaph. 96) «durch die Analogie mit unseren eigenen Zuständen», obwohl die Gefühle, Bewegungen usw. nicht Elemente spezifischer Erkenntnis sind, sondern nur semiotisch erkannt werden können, wie auch fremde Wesen, das Nicht-Ich, nur semiotisch erkannt werden können. (Die «semiotische Erkenntnis» Teichmüllers entspricht in sehr vielen Fällen dem Begriff des «Verstehens», den Teichmüller aber in diesem Zusammenhange nur gelegentlich, so Metaph. 98, braucht). Wohl können alle Akte des Ich (Gefühle, Empfindungen) Beziehungspunkte für die koordinierende Erkenntnis liefern, aber deswegen werden sie nicht selber zur Erkenntnis (zum Denken), so wenig wie Musik zur Musiktheorie wird (Metaph. 108). Von unserem Ich selbst, das uns unmittelbar gegeben ist, haben wir keine «spezifische» Erkenntnis, sondern nur eine semiotische (Psych. 276), wodurch die intellektuale Anschauung nicht herabgesetzt werden soll (Metaph. 106 ff.).

«Der Feind sieht die weiße Fahne auf der Mauer und erkennt aus diesem Zeichen, was er nicht sieht, nämlich die Bereitwilligkeit der Belagerten, sich zu unterwerfen»: dies ist die semiotische Erkenntnis (Metaph. 98). Wir «verstehen» die Gefühls- und Willenszustände Anderer (z. B. die Scham des Errötenden, Metaph. 95) nur, «sofern wir sie nach der Analogie mit dem in uns Erlebten semiotisch deuteten» (Metaph. 98). Begriff und Erkenntnis sind nicht das Wesen der Sache, sost wären der Frieden der Seele, das künstlerische Genie, das gute Gewissen lehrbar (Metaph. 109), nein, sie sind nur semiotisch, «und wir haben auf die Sache, die wir anderswoher als durch Lehre und Erkenntnis gewinnen müssen, hinzublicken, nämlich auf unsere eigene Erfahrung, d. h. auf das nichtbegriffliche Bewußtsein von unserem Wollen, Fühlen, Bewegen, wenn wir die demselben zukommenden Eigenschaften in Begriffen semiotisch ausdrücken wollen» (Metaph. 109 f.). Diese eigene Erfahrung aber, die «Tatsache der Koordination unserer nicht ineinander auflösbaren Tätigkeiten», fordert die Einheit des Ich, das sowohl im Denken wie im Wollen funktioniert. Ohne das einigende Ich gäbe es keine Möglichkeit der Semiotik (Metaph. 98 f.).

Der Begriff vom Ich ist nur semiotisch, nur eine Hindeutung auf das reale Ich, das im Begriff nicht aufgeht. «Das Ich als Gedanke ist nur semiotisch für das reale Ich» (Metaph. 104 f.), das selbst nicht nur denkend, sondern auch wollend und bewegend und fühlend ist und sich als solches doch irgendwie bewußt werden muß, denn fiele das unmittelbare Selbstbewußtsein weg, so wäre auch der Begriff des Ich mangels an Beziehungspunkt unvollziehbar. «Wir brechen mit dem ganzen Idealismus von Platon bis Hegel» (Metaph. 104), mit der

«Arroganz des Gedankens», mit der Auflösung des «Bewußtseins»[1] in (begriffliche) «Erkenntnis», mit der Hypertrophie des Denkens, in das sich schließlich alles Reale verflüchtigen sollte.

IX.

Die Rückgängigmachung des uns Menschen so gewohnten und selbstverständlichen Hinausprojizierens von Hilfs- und Beziehungsbegriffen wie von sinnlichen Synthesen ist das negative Anliegen der personalistischen Ontologie Teichmüllers, deren positive Aufgabe in der restitutio in integrum des individuellen Ich auf allen Gebieten besteht. Wie L u t h e r die «Werke» verachtete und den «Werkmeister» schätzte, so entwirklicht Teichmüller die «Werke» unserer Akte, die «Ideen» und die «Dinge», die sich als Hypostase und Gaukelspiel erweisen, und erkennt die höchste ontologische Würde – die Wirklichkeit – nur dem Ich als Selbwesen zu. Ist Selbstbewußtsein die Quelle unseres Begriffs vom Sein, und erweist die Besinnung auf die erlebnismäßige Ausgangssituation des philosophischen Denkens als den identischen Träger zeitlich auseinanderliegender, im Gedächtnis konservierbarer Akte und ihrer durch Denken zusammengehaltenen Inhalte das paradigmatisch wirkliche, «substantiale» I ch, das «nie in seine Funktionen verschwinden kann» (Relig. 464), das «real» ist als erkennendes, wollendes und handelndes und mit der formalen Einheit des Bewußtseins ja nicht zu verwechseln ist (Psych. 179), sondern dem Akzidentiellen der Akte und Inhalte gegenüber als w i r k l i c h e Einheit sich kundgibt, sich offenbart oder sich bezeugt (Metaph. 71) und, als Prototyp der Einheit, diesseits aller Kategorien steht: so verschafft uns diese kritische, d. h. vom unmittelbaren Erleben («Bewußtsein») und nicht von der Subjekt-Objekt-Relation («Erkenntnis») ausgehende, den idealistischen Bann durchbrechende Auffassungsweise die Möglichkeit, den projektivistischen Irrtum an der Wurzel zu packen und einzusehen, daß es in gleichem Maße unkritisch, d. h. projektivistisch (dogmatisch) ist, Anschauungsbilder als materielle Natur und Ideen als

[1] Teichmüller kämpft sichtbar (Metaph. 101; Relig. III, 75) mit der Sprache, die keinen treffenderen Ausdruck für das Innewerden erkenntnislosen Seins biete als «Bewußtsein». Er spricht von «bewußt werden, bemerken, empfinden, wissen» und beklagt a. a. O. die «Verlegenheit der Sprache», die nicht aussagen kann, was nicht der theoretischen Sphäre angehört. Was Teichmüller meint, ist uns aber hoffentlich klar geworden: das Erleben des Selbst und seiner Akte, oder «*Leben*» schlechthin (Log. 332). Das Wort «Bewußtsein» ist auch deshalb zweideutig, weil es das «Unbewußte» umfaßt, das sogar «immer den Vorrang hat» (Relig. 445), das aber nicht eigentlich unbewußt sei, sondern ebenfalls dem Bewußtsein angehöre (Relig. IV—V u. ö.).

Eine Klärung des sprachlichen wie psychologischen Sachverhalts findet sich bei Paul *Häberlin* («Der Geist und die Triebe», 1924, S. 205 ff., 217 f., 222, 228 f.), der zwischen der substantivischen und adjektivischen, ferner zwischen subjektiver und objektiver Beziehung des «Bewußtseins», des «bewußt», sowie zwischen «bewußt» und «gewußt» unterscheidet. «Unbewußt» in Anwendung auf ein Objekt bedeutet «zwar gefühlt, vielleicht auch bearbeitet, aber nicht gewußt», also «für das Subjekt der Handlung nicht in der Wissensform vorhanden» (a. a. O. 205). Es kommen «alle Uebergänge von maximalem zu minimalem Bewußtsein (Bewußtheit) vor» (a. a. O. 229).

logisches Fürsichsein zu verdinglichen. Der Materialismus (Demokritismus, Empirismus) «projiziert unsere Anschauungsbilder und die sich daran anschließende Erkenntnis nach außen und glaubt an eine sinnliche Natur, an sinnenfällige, empirische Objekte oder Substanzen in einer Mehrheit oder in einer Einheit» (Metaph. XV), ohne zu beachten, daß «alles Sichtbare nur in dem sehenden Ich ist, eine Empfindung und Anschauung und kein wirkliches Ding, kein Wesen» (Metaph. 134); «wer die Welt aus Atomen zimmert, der baut ein Haus mit dem Baumaterial, das er im Spiegel gesehen hat und dorther entlehnen zu können vermeint» (ebenda). Der Idealismus wiederum «projiziert unsere Begriffe nach außen und läßt einen naturfreien Logos, einen νοῦς, die Liebe, das Gute, den Zweck, die Idee, die Weltordung, das Gesetz und dergleichen intelligible höhere Mächte als die eigentliche Substanz auftreten» (Metaph. XVI), als das «wahrhaft Seiende» im Gegensatz zu dem bloß Erscheinenden, Werdenden, Beispielhaften, als das Ewige und Identische (Relig. 509), aber nun «fehlt das Ich», «die Einzelseele» (ebenda); der begriffliche Inhalt der Erkenntnis, dem doch, kritisch betrachtet, nur ideelles Sein zukommt, wird zum allein Wertvollen, die Würde der individuellen Existenz besteht (für den Idealismus) nur in ihrer μέθεξις an der Idee, und «natürlich konnte für keinen Idealisten der Wunsch einen Sinn haben, das individuelle Menschlein oder die individuelle Seele unsterblich und ewig zu machen, weil alles Einzelne als solches, d. h. als Nicht-Allgemeines, notwendig zufällig und vergänglich und wertlos sein mußte» (Relig. 501); so geschieht der Idee «dasselbe, wie dem Souverän, der alle seine Untertanen verkauft oder getötet hat; wie dieser nicht mehr Souverän ist, weil der Beziehungspunkt, der Untertan, fehlt, so ist die Idee nicht mehr Wesen, wenn es in keiner Erscheinung zu Tage tritt. Die Idee, wenn sie als Wesen allein ist, geht in Verwesung über, wie dieser Prozeß so überaus anschaulich von Hegel geschildert und geglaubt ist; denn je mehr die konkrete Erscheinung sublimiert wird, desto allgemeiner werden die Begriffe, bis als der Weisheit letzter Schluß das Sein als Nichts ... herausspringt» (Metaph. 342). Sobald man eingesehen hat, daß die Begriffe Endliches und Unendliches, Erscheinung und Wesen, Einzelnes und Idee «nichts anderes sind als Projektionen unserer Vorstellungen» (Log. 255), daß die Hegelsche Dialektik nur möglich ist, weil man «an das Ich, in dessen Bewußtsein alles Gedachte gegeben ist, und an die Denktätigkeit des Ich sich nicht gerade erinnert» (ebenda), so wird klar: «All dies konkrete Denken, diese immanente dialektische Bewegung, dieser Prozeß des Seins und Gedankens ist bis zum Greifen deutlich und in allen Konsequenzen notwendig, sobald man die jedesmal zugehörigen Koordinaten auffaßt; denn sobald man das Ich und seine Denkfunktion[1] außer Augen läßt und den Inhalt des Gedachten für sich projiziert, so bekommt man sofort die Hegelsche Logik» (Log. 256). Kurz, Teichmüller klammert die dialektische Bewegung ein und setzt das Ich davor. Das Ich ist aber als individuelles perspektivisch verstrickt.

Sowohl der Materialismus, der «die in unserem Bewußtsein sich vollziehende Einheit der Zusammenfassung der Empfindungen» «mit

[1] Also das Selbst- und das Aktbewußtsein als Beziehungspunkte.

den Empfindungen zusammen nach außen projiziert» (Metaph. 340), als auch der Idealismus, der die «Prädikate, die wir über die Anschauungsbilder fällen» zu einer «idealen Substanz» sublimiert und «unser Denken projektivisch als Objekt betrachtet» (Metaph. 346) – diese Vorwürfe sind uns bereits bekannt – lassen das Ich aufgehen «in das Weltbild, wie es uns von unserem Standpunkte so oder so erscheint», d. h. in das perspektivische Weltbild, das aber, als Aktinhalt, nur ideelles Sein hat. In der erkennenden Tätigkeit ist das wirkliche Ich verschwunden, «da der Gesichtspunkt, wie man in der Perspektive sagt, «umgeklappt» und mit auf die Fläche des Objekts geworfen wird. Mithin befinden wir uns dabei in einer scheinbaren Welt, wie wenn wir die Welt bloß im Spiegel betrachteten und über den dort geschauten Objekten, unser eigenes Spiegelbild eingeschlossen[1], uns als wirkliche Person, die da schaut und lebt, ganz vergäßen» (Metaph. 346). Aus diesem Verlorensein an die Fata Morgana des Lebens wird das Ich wachgerüttelt und zur Heimkehr ermuntert durch die kritische Besinnung auf den Ursprung der Dingheit selbst, «die wir den ideellen (materialen oder idealen) Objekten zuschreiben ... Kaum aber stellen wir diese nüchterne Frage, so verschwindet sofort die ganze perspektivische Gespensterwelt und wir kommen wie aus einem ängstlichen Traum wieder zu uns und wachen. Wir sehen dann, daß es unser Ich, unser substanziales Sein ist, das uns bestbekannte, sichere und unveräußerliche, dessen Bild wir im Spiegel der Objekte erblickten[2]. Denn es gibt gar keine andere Quelle für den Begriff einer Substanz als das Ich. Nach der Analogie mit dem Ich nehmen wir mit

[1] «Unser eigenes Spiegelbild eingeschlossen», d. h.: Wir sind geneigt, auf unser Ich selbst Begriffe anzuwenden, die nur auf ideelles Sein Anwendung finden dürfen, und suchen dem Ich mit Kategorien beizukommen, die hier unstatthaft sind, da das Ich «jenseits» (wir würden lieber sagen: «diesseits») aller Kategorien liegt (Psych. 165). Das sich im unmittelbaren Selbstbewußtsein bezeugende Ich ist für die Erkenntnis nur semiotisch zugänglich. Die Uebertragung der scheinbaren (analogischen) Substantialität des Nicht-Ich auf das Ich, Quelle und Paradigma der Substanz, ist ein fundamentaler Fehler, eine projektivische Täuschung, die zurückzuführen ist auf die Verwechslung des Selbsterlebens mit der Selbsterkenntnis, wovor Teichmüller wiederholt warnt.

[2] Den uns schon von früher her wohl vertrauten Vergleich mit dem «*Spiegelbild*» verwendet Teichmüller auch sonst gern, so Metaph. 338: «Wenn wir nun hinter den gegebenen Erscheinungen noch ein geheimnisvolles Etwas annähmen, an dem die Erscheinungen eigenschaftlich hafteten, wie sich dies jeder leicht mit Platon und Aristoteles und mit der modernen Naturwissenschaft vorstellt, so verhielten wir uns, wie der Hund in der Fabel, der seinem Spiegelbild im Wasser das Fleisch wegschnappen will; denn die Materie ist gar nicht draußen vorhanden, sondern bloß in unserem Bewußtsein das X des allgemein gesetzten Beziehungspunktes»; Lit. Fehden Bd. II, S. I, wo von der Ueberwindung der «schmählichen Abhängigkeit der Philosophie von den Spiegelbildern der sog. Erfahrung» die Rede ist; Relig. XIII (gegen die hellenistisch bestimmte Philosophie, die die «Spiegelbilder der Erkenntnis für das wahrhafte Sein der Dinge ausgibt»; Relig. 501, in ähnlichem Zusammenhang, gegen den Idealismus, der «für die Ewigkeit und Identität der Ideen Spiegelbilder in der zeitlichen Erscheinungswelt» sucht und findet; Psych. 65, 76; Log. 254 und öfters. Die letztgenannte Stelle, Log. 254 («. . . wodurch die Wirklichkeit zur Metapher der Metapher wird und der Mensch sich seinem Bilde im Spiegel ähnlich findet», gegen *Trendelenburgs* Bewegungslehre gerichtet) erinnert an *Lotze*, Mikrokosmos

Recht andere Wesen außer uns an. Da wir aber diese anderen Wesen nur aus ihren Wirkungen erkennen und diese Wirkungen als unsere Empfindungen und Anschauungsbilder erscheinen, so entsteht durch

---

I, 4°, S. 296 («Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen ... usw.).

Natürlich geht das Bild vom Spiegel (unmittelbar) auf *Leibniz* zurück, der es anders verwendet («miroir vivant») und selbst aus der barocken Schatzkammer der Metaphern schöpft. Ueber die Vorliebe der *Romantik* für das «Spiegelbild» s. *Joël.* «Nietzsche und die Romantik», S. 97 verglichen mit S. 165. Ueber *Nietzsches* «Wir sind lebendige Spiegelbilder» s. *A. Baeumler,* «Nietzsche als Philosoph und Politiker» (Reclam), S. 36, ferner «Jenseits von Gut und Böse» (KTA), S. 39.

Schopenhauer spricht vom Spiegelbild gern im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis («Warum, trotz allen Spiegeln, weiß man eigentlich nicht, wie man aussieht? ... Ohne Zweifel liegt es zum Teil daran, daß man im Spiegel sich nie anders, als mit geradezu gewendetem und unbeweglichem Blick sieht, wodurch das so bedeutsame Spiel der Augen, mit ihm aber das eigentlich Charakteristische des Blickes großenteils verloren geht. Außerdem fehlt die Möglichkeit objektiver Auffassung gegenüber dem eigenen Ich») und mit dem Tode (der Wille verfalle der Täuschung, als unterginge er mit der individuellen Erscheinung, «etwa wie mein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint», «Ueber den Tod»).

Es wäre reizvoll, alle philosophischen, philosophisch gefärbten und physikalisch-optischen Verwendungen des Spiegelbildes zusammenzustellen und kulturgeschichtlich zu beleuchten. Diese Verwendungen sind natürlich durchaus verschieden und gehören unvergleichbaren Ebenen an, aber eines haben sie doch gemeinsam, eben das metaphorisch ausgebeutete, irgendwie rätselhafte Phänomen der Spiegelung, das sich bald für die Unterscheidung von Wirklichem und Scheinbarem, bald für völkerpsychologische Experimente heranziehen läßt. Dabei ließen sich, von den Neueren, u. a. *H. Höffding* (Psychologie, 5° 1914, S. 10, über Animismus und Selbsterkenntnis), *W. Wundt,* Grundriß der Psychologie, 13° 1918, S. 354 (ähnlich wie Höffding) anführen. Hermann *Friedmann* («Die Welt der Formen», 1925, Paetel-Verlag Berlin, S. 475 ff.) gibt eine lesenswerte Darstellung des «alleloskopischen Weltverhältnisses», d. h. der «Beziehung der einander gegenseitig sehenden Wesen».

Eine merkwürdige, der Teichmüllerschen «deutschen» Intention entgegengesetzte Wendung gibt dem Spiegelvergleich der geistreiche, wenn auch nicht immer tiefe spanische Philosoph *José Ortega y Gasset* in seiner bekannten Kant-Zentenarrede von 1924: «An den Küsten des Mittelmeeres hat man immer dazu geneigt, die Philosophie auf die äußere Welt zu gründen. Was man sehen, hören, schmecken kann, gilt dort als Urbild der Realität. Die Existenz der Dinge und der anderen Menschen leuchtet dem Südländer unmittelbarer als seine eigene an. Von sich selbst bemerkt er im spontanen (unreflektierten) Erlebnis nur die Peripherie, die Oberfläche des Ichs, wo die Dinge aufprallen und ihre Spuren oder Eindrücke hinterlassen. Der Deutsche dagegen sieht die Welt nicht direkt, sondern in seinem Ich gespiegelt, verwandelt zu einer «Bewußtseinstatsache». Er gleicht dem Menschen, der sich, um die Landschaft zu betrachten, über den Rand eines Sees bückt und sie dort sucht, wo sie imaginär auf dem Grunde ruht als ein flüssiges Phantom, das unter dem Windhauch schwankt» (abgedruckt in der Neuen Schweizer Rundschau, 1930, Mai und Juni). Ortega y Gasset hält also an der «direkt» zu sehenden «Welt» im Gegensatz zum «Bewußtsein» fest. Die metaphysische Abkehr von den Spiegelbildern und die Bindung des Seins an das Ichwirkliche wird ihm nicht recht klar, und er hält für spezifisch «deutsch», was Teichmüller, der sich zur «deutschen» Philosophie zählt, als hellenisch bekämpft!

psychologische Association und Verschmelzung der Vorstellungen die Illusion, als wären die Anschauungsbilder oder die über alle diese scheinbaren Objekte geltenden Ideen – die wirklichen Wesen, die eigentlichen Substanzen. Indem wir diesen Zusammenhang erkennen, verschwindet die Illusion, und damit zugleich befinden wir uns wieder in der wirklichen Welt und werden uns unseres Wollens, Tuns und Denkens bewußt. Das durch perspektivische Auffassung getäuschte Denken scheidet nun die wirkliche von der scheinbaren Welt und kommt zu einer festen Gewißheit und zu einer sicheren Ruhe, weil es den Grund seiner Täuschung erkennt und von seiner Erkenntnis Rechenschaft zu geben weiß» (Metaph. 346–347).

X.

Durch die Unterscheidung von Ich, Akt und Inhalt und durch die Einsicht in den Akzidenzcharakter des realen und ideellen Seins (Akt und Inhalt) gegenüber dem prototypisch «substantialen» (d. h. wesenhaft wirklichen) Ich werden die projektivischen Täuschungen des Materialismus, der die Materie, und des Intellektualismus, der das Gedachte hypostasiert, überwunden. Wir haben so den Schlüssel in der Hand, um zu dem falschen Ansatz des verhängnisvollen Dualismus von Geist und Materie vorzudringen und eine neue Grundlegung der Phänomenologie zu gewinnen. «Es ist gar nicht wunderbar, daß die bisherige Wissenschaft nicht im Stande war, zu definieren, was Leib, Seele und Außenwelt sei; denn es fehlten dazu noch die erforderlichen Kategorien» (Psych. 206). Der neue Standpunkt, der die Empfindungen als bewußt werdende Akte des Bewegungsvermögens erkennt (Psych. 71, 177, 208) und die Bewegungen danach einteilt, ob sie durch den «Verkehr mit anderen Wesen unmittelbar entspringen» oder aber «durch Vorstellungen und zugehörige Gefühle ausgelöst werden», begreift den Leib, unter Aufhebung des projektivischen Anschauungsbildes, von innen her, von der Wirklichkeit her als das «Koordinatensystem der lebendigen Kräfte (im Gegensatz zu den Bewegungen als Akten) der bewegenden Funktion des Ich, sofern dieses System durch die Funktionen beherrschter anderer Wesen sich in Wirklichkeit erhält» (Psych. 209).

XI.

In den angezogenen Stellen steckt natürlich sehr viel Tradition und sehr viel Beziehungsreichtum, wenn auch in – auf den ersten Blick – verwirrender Widersprüchlichkeit. Man mag sich daran erinnern, daß wir an Teichmüllers frühem Leibniz-Bekenntnis, trotz nachträglicher, bis zum Widerruf gehenden Abschwächung, grundsätzlich festhalten zu müssen erklärten, ohne zu übersehen, daß monadologischer Spiritualismus selber der Gefahr des Projektivismus (Dogmatismus) nicht entgangen ist und ohne zu verschweigen, daß wir gerade in der Reinigung des Spiritualismus von unkritischen Schlacken, in der radikalen Aufräumung mit allen Hypostasen und in der Ueberleitung der Monadologie in personalistisch-existentielle Ontologie Teichmüllers

großartigste Tat erblicken.[1] Die (vielfach durchkreuzte) Linie Tetens-Weiße-Lotze[2] verschlingt sich mit der von Maine de Biran ausgehenden Linie[3], die Erinnerung an Fr. H. Jacobi, Beneke, Köppen u. v. a. meldet sich, und innerhalb des Teichmüllerschen Systems selbst weist seine Kausalitätslehre verschiedene Aspekte auf, je nachdem man das Monadologisch-Teleologische oder das Psychologisch-Praktische ins Auge faßt. Entscheidend und vor allem aus charakteristisch dünkt uns aber die auch hier mit kühner Konsequenz zutage tretende Hinwendung zum «Leben» oder besser zu dem (sich in den Lebensakten bezeugenden) Ichwirklichen («Ausgang vom Bewußtsein») und – als deren Kehrseite – die Entwicklung der zum Ansich verdichteten, mythologisch hypostasierten Ordnungsformen und Vernunftssynthesen. Es ist fragwürdig, ob die metaphysische «Seele» im technischen Weltsystem ihre «Freiheit» behält, richtiger: der Begriff der «Freiheit» selbst müßte, nach der Ueberwindung des «Idealismus», seines projektivischen Charakters entkleidet werden; nicht fraglich ist, daß die Demaskierung der «Kausalität» zeitgeschichtlich eine Befreiungstat war, ganz abgesehen davon, ob die Analyse des Selbsterlebens im Zusammenhang mit der Ableitung der Kausalidee in concreto zutreffend oder erschöpfend gewesen. Es gehörte spekulativer und sonstiger Mut dazu, in den 80er Jahren (und noch später), der Herrschaft des Objekts, des Gesetzes, der Zwangsläufigkeit, des Stoffes, der Masse, des Milieus den Fehdehandschuh zuzuwerfen,[4] wie auch dazu, den positivistischen Zauberkreis der «Erscheinungsforschung» zu überschreiten, und in metaphysischer Haltung, eine in den Hintergrund gedrängte Tradition aufnehmend, das getarnte Ich wieder sichtbar zu machen, ja die Person auf die höchste Rangstufe der Ontologie zu erheben und die ganze Welt der Materie und der Kausalität als

[1] Vgl. etwa *Leibnizens* «Monadologie» §§ 6, 7, 47, 51; De modo dist. ph. real. ab imag. (Erdm. S. 442—444); Nouv. Ess. sur l'Entend. Gerh. V 274 ff., 415 ff.; ferner Gerh. IV 565, VI 501, 609 ff.; Theodizee §§ 393 ff. u. v. a.

[2] S. etwa *Tetens*, Philos. Vers. üb. d. menschl. Natur u. ihre Entw. (1777), Bd. I, S. IV ff., Bd. II, S. 152 ff., 170 ff.; Chr. *Weiße*, Die Idee der Gottheit (1833), S. 256 u. Grundz. d. Metaph. S. 532 ff., 553 ff.; *Lotze*, Medizin. Psych. (1852), S. 435 ff., 622 ff.; Mikrok. 4° Bd. I, S. 427, Bd. II, S. 45 ff., Bd. III, S. 475—481, 490; Metaph. (2° 1884), S. 116 ff., 136 ff. u. v. a.

[3] Vgl. *Maine de Biran*, Oeuvres inédites, I, S. 258 ff.

[4] An drei Reden Karl *Joëls* läßt sich der Charakter jener Zeit, da Teichmüller seine so aus der Art geschlagene Metaphysik schuf, aus immer größerer perspektivischer Entfernung klar umreißen. Wir konfrontieren folgende Stellen daraus: «In den achtziger Jahren hat der Zeitgeist den Nullpunkt des philosophischen Interesses erreicht . . . Die Monopolisierung der Zündholzfabrikation würde vielleicht im heutigen Staatsleben stärkeren Eindruck machen als die Aufhebung sämtlicher Philosophieprofessuren . . . Ich zweifle nicht, daß ein Attiker der klassischen Zeit unsere Kultur barbarisch nennen würde, weil der Grundschnitt der heutigen Kultur weit mehr der einer orientalischen Massenkultur als der einer hellenischen Individualkultur ist . . . Wie in Kunst und Wissenschaft, so lautet in allen Lebenszweigen das Stichwort der Zeit: Anpassung und Anlehnung. Anlehnung an die Natur, Anlehnung an die Geschichte . . ., an den Staat, an die Masse, die Partei, den Zeitgeist . . . Und wirklich muß die Diagnose der Zeit ein allgemeines Grundleiden konstatieren: *Schwäche des Subjekts*, Lähmung der Schöpferkraft, Seelenarmut» («*Die Zukunft der Philosophie*», Basler Antritts-

magischen Spuk, als «Akzidenz» des schöpferischen Ich, absinken zu lassen ins Wesenlose.

Der letzte projektivische Rest des Kausalbegriffs wird durch die Kritik der Zeit zerstört, wie denn schon in der Darwinismusschrift von 1877 gezeigt wurde, daß die «Zeit» keine «Ursache» sei, daß die «Wirkung» somit «nicht erst einige Zeit verstreichen zu lassen braucht, ehe sie der «Ursache» folgt» (Vgl. Metaph. 231), vielmehr ist in dem technischen System der Welt alles durch das «Zukünftige» wie durch das «Vergangene» bedingt, was nun klar werden soll in der Lehre von der Zeit.

XII.

Wie entsteht die Idee der Zeit, und wie setzt sich die kritische (personalistische) Ontologie auf dem Gebiet der Zeit mit dem Projektivismus auseinander? Die scharfsinnige phänomenologische Deduktion Teichmüllers (zweites Buch der «Metaphysik») kann hier nicht einmal in einem grobstrichigen Umriß wiedergegeben werden. Die projektivische Auffassung der Zeit als eines Wirklichen wird zerstört. Die Zeit ist eine perspektivische Ordnung. Das ideelle Sein ist ja zeitlos. Verknüpfen wir aber mit dem ideellen Inhalt das Bewußtsein unserer Tätigkeit und unseres Ich, so entsteht der Widerspruch, z. B.: «Ich sehe den Knaben weinen und ich sehe den Knaben lachen». Da das Ich in beiden sich widersprechenden Urteilen gleich bleibt, kann der Unterschied nur in den Verknüpfungen unserer Akte mit dem ideellen Inhalt liegen. Das Bewußtsein der Beziehung sich widersprechender und doch gleich wahrer Urteile ist eben die Idee der Z e i t, sprachlich ausgedrückt durch die Temporalformen des Verbums

---

vorlesung, 1893, S. 6, 8, 19, 24, 25). — «Der Geist erlag da (scil. im späteren 19. Jahrhundert) der Natur, die geistige Persönlichkeit erlag dem Drucke der Massen . . . *Das schaffende Subjekt sank zur bloßen Kreatur und Kopie der Objekte;* das Innenleben verblich zum Schatten des Außenlebens, und das Leben selber ward zur Maschine, getrieben und gestoßen in der Mechanik starrer Atome. In die «ehernen Naturgesetze» klang das «eherne Lohngesetz» der Sozialisten, die nun auch die Geschichte naturalisierten, klangen die finsteren Prophezeiungen von der erkaltenden Erde, die in die erlöschende Sonne stürzt, und von der Welt, die zum Wärmetod verurteilt war . . . Der Bann der Stoffe und Massen . . . Alpdruck dieses harten Zeitgeists . . .» («*Die philosophische Krisis der Gegenwart*», Basler Rektoratsrede, gehalten am 14. Nov. 1913, zitiert nach der 2° 1919, S. 19, 20). — «*Das Gesetz der Kausalität ward vom 19. Jahrhundert auf den Weltenthron erhoben.* Die strenge Kausalisierung aber führte notwendig zur Herrschaft der Mechanik . . . Dieses 19. Jahrhundert ward immer tauber gegen die Stimme von innen, es hat die Selbsterkenntnis verachtet von den Romantikern bis Nietzsche, es hat die psychologische Selbstbeobachtung bestritten von Comte bis Brentano und Wundt, es hat das Ideal der «Selbstauslöschung» des Ich für die Historie in Ranke verkündet und verwirklicht . . . Es hat das große Individuum ans Kreuz geschlagen . . . Dem Robinsonkult des 18. antwortet der Massenkult des 19., dem Personen- und Seelenkult des 18. der Sachkult und Allgemeintrieb des 19. Jahrhunderts, das . . . alles Subjektive in Objektives einband und aufsog, alles Individuelle auf Universales . . . zurückführte . . . *Das Kausalgesetz, das Allerheiligste des 19. Jahrhunderts . . .*» («*Die Ueberwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der Gegenwart*», Vortrag auf der Generalversammlung der Kant-Gesellschaft in Halle, Pfingsten 1927, zitiert nach den Kant-Studien, Bd. 32, 1927, S. 479, 480, 481, 483).

(«Ich sah den Knaben weinen und ich sehe den Knaben lachen», Metaph. 189 f.). Nicht der Qualitätsunterschied der Inhalte, sondern der Quantitäts- oder Intensitätsunterschied der Akte begründet die Idee der Zeit. Diese Ordnung (Gegenwart – Vergangenheit) ist perspektivisch, «weil sie nicht durch den Inhalt und die Natur des Vorgestellten bestimmt ist, sondern ganz allein von dem Standpunkte oder Gesichtspunkte des Subjekts abhängt, was man gleich an dem Beispiel von zwei Reisenden erläutern kann, die denselben Weg zurücklegen, aber von den entgegengesetzten Enden anfangen, da für sie die Zeitordnung aller Reiseeindrücke umgekehrt proportional ist. Das Letzte des Einen ist das Erste des Anderen und das Zweite von diesem das Vorletzte von jenem usw.» (Metaph. 191). «Die ideellen Objekte werden von uns in die Zeit versetzt und bilden das Zeitliche. Wer nun ganz in dem Zeitlichen lebt, für den gibt es gar keine Zeit. Wir bedürfen des zeitlosen Standpunktes, um das perspektivische Bild des Zeitlichen aufzufassen, um in dem Strahlenbüschel unserer Tätigkeiten die Differenzen als Abstände zu bemerken und durch diese Verhältnisse eine chronologische Ordnung zu erkennen» (Metaph. 192).

So sind Vergangenheit und Zukunft «eigentlich Gegenwart, sofern ich ja das Gewesene oder zu Erwartende mir jetzt vorstelle und es also nur als ein Gegenwärtiges habe»? Ja, denn das Vorstellen ist ja immer in der Gegenwart, «aber gleichwohl sind einige unserer Empfindungen und Vorstellungen, wie man sagt, unter der Schwelle des Bewußtseins, also in einem relativen Nichtsein», von dem «ich gar keine Vorstellung haben könnte, wenn nicht Erinnerung wäre, wodurch Vorstellungen wieder ins Bewußtsein treten mit der Eigentümlichkeit, viel schwächeren Eindruck zu machen, als die ursprüngliche Empfindung ... Darum beruht die Erkenntnis der Zeit auf einer Vergleichung des gegenwärtigen ... Vorstellungsinhalts selbst, indem innerhalb des gegenwärtigen Bewußtseins das bloß Erinnerte von dem Gegenwärtigen unterschieden wird. Daß wir aber Erinnerung haben, beruht auf unserem substanzialen Sein, sofern seine Einheit das unter der Schwelle des Bewußtseins Befindliche mit umfaßt und es mit dem sogenannten gegenwärtigen Bewußtsein wieder vereinigt. Darum ist die Zeit eine perspektivische Ordnung der Vorstellungen, die nicht nach ihrem ideellen Inhalt, sondern nach der subjektiven oder realen unzeitlichen Reihenfolge unserer wirklichen Tätigkeiten hergestellt wird, und dies ist der Grund, weshalb die Philosophie, die bisher in dem ideellen oder gegenständlichen Gebiete selbst die Unterscheidung zu finden hoffte, mit dem Wesen der Zeit nicht ins Reine kommen konnte. Denn die zeitliche Ordnung des ideellen Inhalts der Vorstellungen wird erst möglich, wenn die perspektivische Zeit oder die Unterscheidung des Vorher, Jetzt und Nachher zum Bewußtsein gekommen und zu einem allgemein gültigen Gesichtspunkte geworden ist» (Metaph. 200).

Diese Lehre wie die ganze Zeitphilosophie Teichmüllers trägt offensichtlich augustinisches Gepräge, gemäß dem «Ausgang vom Bewußtsein» (innere Erfahrung) überhaupt, entsprechend dem einen

der Grundmotive der Teichmüllerschen Ichmetaphysik. (Vgl. Augustinus, Conf. Lib. XI, 20.)

Entgegen aller projektivischen Betrachtungsweise, die die Zeitvorstellung auf die «angeblich reale Sukzession der Veränderung außer uns angenommener Dinge» oder auf die «logische Ordnung des ideellen Inhalts» zurückführt, nimmt also Teichmüller die Zeit in das Subjekt herein. Es ist «nur das Ich, das seinen ideellen Vorstellungsinhalt, unbekümmert um den Inhalt selbst, nach seiner Beziehung zu der realen Tätigkeit, zu der er gehört, vergleicht und dadurch das Bewußtsein des Vorher oder eines in der Erinnerung gegebenen Inhalts findet» (Metaph. 203 f.). Das Ich ist als Einheit der Gesichtspunkt der Zeitbeziehung, deren Punkte das ideelle Bild der Erinnerung und «das sinnliche Gefühl der Gegenwart» sind. Der Gesichtspunkt liegt in dem Ich selbst, «welches das sog. Nichtsein und Sein, d. h. Erinnerung und Gegenwart in sich unterscheidet und vereinigt». «Dies Dritte, die Seele» oder das Ich (Metaph. 205) kann beides in eins zusammenfassen, weil es selbst «nicht verstrickt ist in die Gegensätze der Ordnung der Zeit», unberührt bleibt von der Zeit als zeitlose Einheit selbst, die «unzeitlich in aller denkbaren Zeit ist» und somit «ewig». «Wir nennen dasjenige, was unzeitlich in aller denkbaren Zeit ist, das E w i g e und müssen darum diese unzeitliche Einheit, durch welche überhaupt erst Zeitbewußtsein möglich ist und welche daher als Bedingung das Zusammenbringen und Vergleichen aller denkbaren Zeiten vermittelt, e w i g nennen ... Die Zeit ist also eine perspektivische Ordnung, welche ein ewiges, außerhalb dieser Ordnung liegendes oder sie in sich befassendes Wesen in Beziehung auf seinen ideellen Inhalt feststellt» (Metaph. 205 f.).

Die zeitlose («substanziale») Einheit des Ich, das identisch bleibt im Wechsel seiner Akte und gerade dadurch im Stande ist, seine Akte und ihre Inhalte perspektivisch zu ordnen, «in der Zeit», ist, wie auch hier wieder und stets, wo von der Ich-Einheit bei Teichmüller die Rede ist, streng zu beachten, wohl zu unterscheiden von einer bloß formalen (leeren) Einheit des Bewußtseins.

G e s c h i c h t e ? Ist sie denn nicht schon aufgelöst durch diesen unbändigen Imperialismus des Ich, das Vergangenheit und Zukunft an sich rafft und die Zeit entwirklicht, so daß dort, wo die Zeit früher «floß» oder «strömte», sei es als unerbittliche Vernichterin des Lebens, sei es als gnadenreiche Besänftigerin des Leids, nun nichts mehr übrig bleibt als der Schatten eines Phantoms? Darf noch von Geschichte geredet werden, wo die uns so vertraute Zeit, als massiv-projektivisch, als dogmatisch hypostasiert zurechtgewiesen und verpönt, weichen mußte vor der Selbstbelauschung des in sich gekehrten Ich, das sich beugt über seine Akte und Bilder, Erinnerungen und Erwartungen, Hoffnungen und Besorgnisse, fremd und beteiligt zugleich beugt und, wie mit wehmütigem Lächeln der Alternde und Wissende die einstigen Gegenstände seiner jugendlichen Begierde und die einstigen Ziele seines stürmischen Hingabedranges als Phantasmata durchschaut, das Illusionäre dieser werdenden, wechselnden Welt des Zeitlichen entzaubert und dort, wo eben noch, unter dem eisigen Hauch der Metaphysik, die bunte fatamorganeske Herrlichkeit der Zeit zusammen-

stürzte wie das Kartenhaus des spielenden Kindes, sich selbst, dem illusionslosen, zeitlosen Ich einen asketisch strengen Tempel ewiger Gleichheit und ewiger Einsamkeit errichtet?

Gibt es also noch Geschichte, als eine objektive Ordnung der Geschehnisse neben der subjektiv-perspektivischen Ordnung? Ja, antwortet Teichmüller, es gibt eine solche Ordnung. Denn der «Inhalt der vorgestellten Gegenstände» wird durch perspektivische Zeitbestimmungen nicht betroffen. «Die Zeitordnung, obwohl ursprünglich perspektivisch vom Gesichtspunkte des realen Subjekts aus entworfen, erlaubt dennoch eine objektive ideelle Ordnung, sofern ja das als Jetzt oder Vorher Bezeichnete immer einen bestimmten ideellen Inhalt hat» (Metaph. 216 f.).

Wenn nun die objektive Zeitordnung, die die Geschichtswissenschaft erkennt, deshalb nicht selbst in der Zeit sein soll, weil die Zeit als perspektivische Auffassungsform in das ideelle und nicht in das reale Sein fällt, so ließe sich dagegen einwenden, daß die Realität nicht dadurch aufgehoben wird, daß sie vorgestellt wird. Könnte nicht der real-zeitliche Verlauf der Vorstellungen auch abgesehen von seinem Vorgestellt-werden Gültigkeit haben? Ja, müßte die reale Zeit nicht geradezu «als Bedingung der Möglichkeit, sich einen Verlauf der Vorstellungen zu denken», gefordert werden (Metaph. 222)?

Hier greift nun die von Teichmüller konsequent durchgeführte Unterscheidung zwischen Zeit und Zeitdauer ein. Die Zeitdauer ist sowohl von der subjektiv-perspektivischen als auch von der «geometrisch»-objektiven (geschichtswissenschaftlichen) Zeitordnung zu unterscheiden. «Ich vermisse» – schreibt Teichmüller in seiner 1882 erschienenen Metaphysik, S. 207 – «ich vermisse in den Untersuchungen der Philosophen über die Zeit eine Definition des Begriffs der Zeitdauer im Verhältnis zur Zeit, ja es scheint kaum ein deutliches Bewußtsein der Differenz dieser Begriffe vorzukommen». «Wir sprechen von Zeit, wenn wir die Ordnung oder Abfolge des Gegebenen in Beziehung zur Gegenwart vergleichen; wenn wir aber von einem Jahre, einer Stunde, einem Säculum usw. reden, so handelt es sich um die Messung einer gegebenen Größe durch eine als Einheit angenommene andere Größe derselben Art... Der Raum an sich genommen hat gar keine Ausdehnung und die Zeit keine Dauer. In der kleinsten Ausdehnung und in der größten haben wir das Wesen des Raumes, wie in der kürzesten Dauer und in einer beliebig langen das Wesen der Zeit. Vom Raum als solchem unterscheiden wir daher die Ausdehnung als Größe und von der Zeit als solcher die Dauer als Größe. Die Größe wird bestimmt durch Messung und Messung ist Vergleichung mit einem Maße . . . Demgemäß ist die Zeitdauer zu definieren als die Bestimmung der Größe im Gebiete der Zeit» (Metaph. 208 f.), also abgesehen von dem Gesichtspunkte des Subjekts.[1]

«Die Zeitdauer der Welt hat keine absolute Größe und mithin auch nicht irgendein einzelner Zeitabschnitt, ein Tag oder eine Sekunde. Alles ist nur bezüglich bestimmt und der Gedanke eines absolut zu bestim-

[1] Zur Theorie der Messung und «*absoluten Relativität der Zeitdauer*» vgl. noch Metaph. 210 f., mit einer interessanten Reminiszenz an K. E. v. Baer.

menden Zeitverlaufs ist ein sich selbst aufhebender Gedanke» (Metaph. 212).

Denken wir an diesen Unterschied von Zeit und Zeitdauer, d. h. an den Unterschied zwischen zeitloser (quantitätsloser) Ordnung und einer Größenbestimmung, so würde der oben vorausgesehene Einwand bezüglich des real-zeitlichen Verlaufs der Vorstellungen die vorgetragene Zeittheorie gerade bestätigen. «Darauf beruht gerade unsere ganze Theorie, denn die Zeit ist nur das Bewußtwerden der realen Ordnung. Die Realität der Ordnung begründet eben die perspektivische Auffassung der Zeit ... Der Grund der Ordnung liegt also im Realen selbst. Die Auffassung der Ordnung als einer objektiven ist aber schon etwas Ideelles, ist Bewußtsein. Wer deshalb eine wirkliche, in der Zeit verlaufende Ordnung der Dinge verlangt, der will die Existenz einer Musik, die niemand hört» (Metaph. 222 f.).

Wie der «Hypostase des Nichts», so wird auch der hypostasierten «Endlichkeit» ihr Schreckliches genommen, und wie dort, erweist sich auch die vermeintlich «realistische» Ontologisierung der Zeit als ein idealistisches Residuum.

Sobald wir also den perspektivischen Gesichtspunkt, «von dem allein der Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft abhängt, fallen lassen, so ist plötzlich auch alle Zeit verschwunden und wir haben bloß ein zeitlos geordnetes Ganzes vor unseren Augen, ein technisches System ... Das, was werden soll und werden wird, ist der Grund dessen, was wird» (Metaph. 246). Die Zeit verschwindet aus der wirklichen Welt der Substanzen, büßt ihre eigenständliche Bedeutung ein, wird als subjektive Erlebnisweise des Ich erkannt, in das Ich zurückgeholt. Die Widersprüche, in die sich die projektivische Zeitauffassung verwickeln muß, lösen sich jetzt leicht, «weil wir das Sein nicht in die Zeit als in einen real ins Unendliche fortschreitenden Fluß versetzen, sondern die Zeit als eine perspektivische Ordnung und die Zeitdauer als eine bloß innerweltliche Messung kennengelernt haben ... Die Zeit bedeutet objektiv nur die ideelle Ordnung der Erscheinungen oder auch der wirklichen Tätigkeiten. Diese Ordnung selbst hat keine Zeitdauer und die Welt mag mit einem Spielzeug verglichen werden, das beliebig kurz oder lang erscheinen kann ... Unser substanziales Ich ist aber zeitlos in aller Zeit, die es als eine Betrachtungs- und Ordnungsweise seines realen Seins unterscheidet und mißt, indem es zugleich das Bewußtsein seines Bewußtseins hat und darum auch diese seine ordnende Tätigkeit als Glied in die ganze ideelle Ordnung der objektiven Zeit mit einschließt» (Metaph. 236 f.). Die «neue Metaphysik» geht «nicht in der Weise von Xenophanes und Platon von dem Begriff der Zeit aus, um in dem ideellen Inhalte des Bewußtseins das Immerbleibende dem Wechselnden gegenüber als das Wahrhaftseiende zu bestimmen» (Relig. 106), sondern sie vollzieht auch hier die entscheidende Trennung von «Bewußtsein» und «Erkenntnis», sie ersetzt die projektivische (Subjekt-Objekt-)Betrachtung durch die existentielle Selbstbesinnung, sie entzaubert die Zeit wie sie die aristotelische Welt entzaubert, indem sie «nicht in der Weise des Aristoteles ein Anschauungsbild zum Modell nimmt, um an ihm, wie an dem Bilde vom

Ochsen und seiner Farbe, Substanz und Akzidenz kennen zu lernen», Sie sucht nicht wie Fichte und Hegel von der Einseitigkeit des Wissens aus «das Allgemeine (Idee) als die Substanz und das Einzelne als das Akzidentelle oder Scheinende und Aufzuhebende zu begreifen», sondern sie fängt, die neue Metaphysik, «mit dem ganzen Bewußtsein» an, in dem sie «das Ich als selbständiges und zeitloses Wesen» antrifft, «welches den Typus aller Substanzbegriffe bildet, und in welchem wir auch die realen Akte in verschiedenen Tätigkeitsformen unterscheiden, ebenso wie ihren zugehörigen Inhalt» (ebenda). Erst diese neue Metaphysik, mit ihrer Unterscheidung der drei Seinsarten, wodurch «das bloße Wissen von dem Throne zurücktritt und sich zugeordnet in die Reihe der drei geistigen Tätigkeiten stellt», erst der Rückruf der Projektionen in das Ich und die Ableitung der Zeit aus dem Selbsterleben des Ich als selbständigen und zeitlosen Wesens «ergibt die Möglichkeit, nicht bloß die bisher unlöslichen Probleme der Zeit und Bewegung aufzulösen und die Unendlichkeit der Erscheinungen perspektivisch zu erklären, sondern auch die volle Wesenhaftigkeit und Selbständigkeit anderer Persönlichkeiten und einer außer dem Bewußtsein liegenden Welt zu verstehen, mit der wir, obwohl sie nur in dem Bewußtsein erscheint, verkehren und deren Ordnung und Gesetzmäßigkeit wir semiotisch feststellen können» (Relig. 106 f.).

Das Zusammenspiel des hellenischen, des christlichen und des deutschen Motivs in Teichmüllers Metaphysik zeigt sich an seiner Zeitlehre mit voller Klarheit.

Die «fruchtbare subjektive Wendung des Problems», Augustins «schöner Anlauf» wird (Metaph. 241) rückhaltlos anerkannt. Aber die «Befreiung des Denkens von dem projektivischen Dogmatismus der Griechen» ist bei Augustin doch noch nicht voll ausgeführt.

Die neue, d. h. die «christliche» Auffassung erneuernde Zeitlehre zerstört den idealistischen Schöpfungsbegriff, wie dies in Teichmüllers «Traktat über Gott und Welt» des längeren ausgeführt wird. Dieser Traktat, im September 1887 niedergeschrieben und in dem 1896 erschienenen russischen Lotze-Buch des Teichmüller-Schülers Ohse an unscheinbarer Stelle (unter den «Anmerkungen», S. 462–467) abgedruckt, ist in der deutschen philosophischen Literatur, soviel uns bekannt, unbeachtet geblieben.[1] Für unseren Zusammenhang wichtig ist hier die erneute Betonung der Individuation für die Ableitung der Zeit als perspektivischer Ordnungsform. Die bekannte Zwiespältigkeit der Augustinischen Zeitlehre werde durch (Teichmüllers) «christliche» Metaphysik überwunden: die Schöpfung ist ewig für Gott (der kein Glied der Ordnung ist), aber historisch für die einzelnen denkenden und handelnden Wesen und ihre Gesamtheit, und die Wesen behalten ihre reale und bleibende Selbständigkeit Gott gegenüber. Der Streit zwischen Mechanismus und Teleologie wird exsolutorisch geschlichtet durch die Entwirklichung der Zeit, der als individuell-perspektivischen die metaphysische Würde nicht zukommt.

[1] Er findet sich, mit einigen Zusätzen und Aenderungen (z. B. «Gottähnlichkeit der Welt» statt «Göttlichkeit der Welt»), als «Beilage IV» (S. 109—115) in der von E. Tennmann herausgegebenen Teichmüllerschen «Philosophie des Christentums» (1931) abgedruckt.

Denn die Philosophie des Personalismus geht, hier wie überall, nicht von Erkenntnissynthesen, sondern von dem Urstand des sich erlebenden Ich aus und weist, nachdem sie das Ich als Prototyp der Wirklichkeit und als Träger der Akte und Inhalte verstanden, alle Versuche, irgendwelchen Akten und Inhalten ein Fürsichsein in Losgelöstheit vom Ich zuzubilligen, ab. Ohne Ich kann es keine Zeit, keine Kausalität, keine Wahrheit, keine Materie, keine Idee, keinen Raum, keine Bewegung geben.

XIII.

So ist der R a u m , wie die Zeit, eine perspektivische Ordnungsform des ideellen Inhalts unseres Bewußtseins, und zwar bezieht sich die Räumlichkeit nur auf einen Teil dieses ideellen Inhalts, auf die sog. sinnlichen Vorstellungen (nicht auch auf die Begriffe, Urteile und Schlüsse), genauer: auf die Gesichts- und Tastempfindungen. «Das Wesentliche des Raumes ist dieses, daß ich Verschiedenes setze, welches zu gleicher Zeit, ohne ineinander überzugehen und in einer Vorstellung zu verschmelzen, vorgestellt und durch beziehende Tätigkeit zusammengefaßt wird» (Metaph. 249). Die Dimension ist «das Bewußtsein der Richtung unserer zusammenfassenden Tätigkeit in bezug auf in gleicher Zeit gegebene feststehende Reihen. Objektiv genommen ist Dimension das auf solche Weise Zusammengefaßte. Die dritte Dimension ist nur durch Veränderung des Bildes in der Zeit erfaßbar» (Metaph. 250). Damit ist das Prinzip der Deduktion des Raumes gegeben.

Wie Zeit und Raum, ist also die Bewegung nicht wirklich, sondern nur perspektivische Anschauungsform. Sie hat «mit dem substanzialen Sein der Wesen und ihren realen Beziehungen nichts zu tun» (Metaph. 315) und ist «nur begreiflich aus der Natur des Subjekts und der Schranken des Bewußtseins», d. h. eben perspektivisch (ebenda, verglichen mit Metaph. 184 und 186). Die Bewegungserscheinungen finden nur im Gebiete der Gesichts- und Tastvorstellungen statt: in der Gesellschaft der sinnlichen Vorstellungen, die uns die Sinnenwelt ausmachen, herrscht «die D i k t a t u r d e s G e s i c h t s», denn «die Herrschaft übt in jeder Gesellschaft immer das stärkste Element aus» (Metaph. 322). «Die wahre Philosophie aber muß diese Diktatur aufheben, indem sie ihren Ursprung erklärt» (Metaph. 323). Zeit, Raum, Bewegung sind nur da von Gnaden des Ich.

3.

Das Ich, immer wieder das Ich! Ja, es entzaubert die Welt, es nimmt in der Ideenlehre der Seinsweise der Normen und der Werte den Nimbus des ewigen Ansich und es läßt in der Phänomenologie die bunte gegenständliche Pracht von Werden und Ausbreitung, von Zeit und Raum als eine Fata Morgana zerfließen. Es fürchtet die Vergänglichkeit, dieses Ich, und alles, alles opfert es hin, nur um sich Ewigkeit zu verschaffen: die Ueberraschungen des Daseins, die Freude am Neuen, den dionysischen Rausch und die Beglückung des Abenteuers. Es darf keine Nacht geben, und so wird der Tag abge-

schafft, der Nacht Korrelatbegriff, aber wird so nicht alles Nacht und metaphysische «Nachtansicht»? Es darf keinen Tod geben, und so wird das Leben selbst entlebendigt, aus dem irdischen Kampf und den irdischen Stürmen von Zeit und Raum und Bewegung emporgezogen in die stratosphärische Kälte des Ungewordenen und Unvergänglichen. Wie mit grausamer Wollust zerstört der Metaphysiker unsere vertraute Umwelt von Gestern, Heute und Morgen, von Hier und Dort und auch das schimmernde Droben, es darf keine Illusionen, keine Veränderung und keine Farben und keinen Fortschritt geben, nur zeitlose Substanzen und ihr unverbrüchlich vorausbestimmtes Kommunikationssystem, «grau in grau» — mit diesem Hegelschen Ausdruck umschreibt er (Metaph. XXVI) seine Lehre, «ganz nackt und kahl» ist das Ich und «es ist nichts Interessantes darin» (Psych. 229), und er weiß wohl, daß dies Nackte und Kahle und Eisige «abschreckend» wirken kann (ebenda), wie ein Totenschädel, entblößt von der Anmut des lebenden Antlitzes mit dem Leuchten der Augen und dem Lächeln der Lippen. In puris naturalibus steht das Ich vor uns, nicht das ringende, sehende, hörende, strebende, liebende, leidende Ich des Menschen, sondern das strenge, metaphysische Ich, ein Ich nicht von dieser Welt, das «wirkliche» Ich, mit dem verglichen unsere lebende, zeitlich dahinströmende, dreidimensional sich darbietende Welt köstlicher Erinnerungen, geliebter Hoffnungen, duftender Blumen, frischen Wagemuts, die Welt des beseligenden « Wir » - Erlebens, die Welt kindlichen Glücks, männlicher Tat, fraulichen Liebreizes — als «Schein»-Welt durchschaut — ontologisch gerichtet wird. Wie hatte es doch einst bei Schopenhauer, an dem sich des jungen Teichmüller Idealbildung zeitweise orientierte, geheißen: «Die Philosophie ist eine hohe Alpenstraße. Zu ihr führt nur ein steiler Pfad über spitze Steine und stechende Dornen; er ist einsam und wird immer öder, je höher man kommt, und wer ihn kennt, darf kein Grausen kennen, sondern muß alles hinter sich lassen und sich getrost im kalten Schnee seinen Weg selbst bahnen. Oft steht er plötzlich am Abgrund und sieht unten das grüne Tal: dahin zieht ihn der Schwindel gewaltsam hinab: aber er muß sich halten und sollte er mit dem eigenen Blut die Sohlen an den Felsen kleben.» Grau in grau, nackt und kahl will er sein, nicht vom Denken will er ausgehen, wo der Mensch am stolzesten und selbstherrlichsten, sondern vom erkenntnislosen Bewußtsein, und er reißt das heimlich geliebte Bild der Helena aus seiner Seele, und während ihn mit Urkraft Gefühl und Neigung ins Land der Griechen ziehen, in die meerumspülte klassische Landschaft, entwindet er sich in heroischer Selbstüberwindung der Verführung des blauen Südens und zwingt auch uns in die ontologische Arktis.

Grausamkeit? Nein, Mitleid! Mitleid mit sich selbst und mit

aller Kreatur und ihrer Todesangst. Mitleid mit der Furcht vor dem Nichts. Denn nicht nur Farben und Blumen und kindliches Lachen birgt diese Welt von Zeit und Raum, sondern auch das mit der Geburt gleich einsetzende langsame Sterben — wird nicht mit jedem Ruck des Zeigers der Weg zum μή ὄν kürzer und kürzer? «Jede (Stunde) verwundet, die letzte tötet» — damit die letzte nicht töte, muß der Gang der Uhr still stehen. Es gibt keine wirkliche Zeit wie keinen wirklichen Raum und keine wirkliche Bewegung. Unendliches an Licht und Freude wird so entwirklicht, aber auch Unendliches an Angst und Leid, und was als Zerstörerwut dünkte, erweist sich als Rettungsdrang. Wohl gibt es in der Arktis keine Vegetation, und sie kennt nicht des Frühlings blühenden Jubel. Dafür kennt sie auch den lähmenden Schrecken des herbstlichen Sterbens nicht, und wo nichts lebt, ist auch nichts dem Tode verfallen.

Grau in grau. Es gibt keine Wahrheit an sich, es gibt keine Schönheit an sich, und was wir «Welt» nennen, ist perspektivischer Spuk. Es ist, als dürften wir uns in heiterer Gesellschaft nicht harmlos der Daseinsfreude hingeben, sondern müßten stets daran denken, daß unter dem Tand glitzernder Gewänder und blühenden Fleisches Skelette steckten. Die Skelette sind die Wirklichkeit, alles andere nur Täuschung und Schein. Skelette tanzen, Skelette singen und lachen. (So soll dem Skelett sein Unheimliches genommen werden.) Der schwarze Mönch beugt sich über dem Fest der Menge, bläst das Leben aus, auf daß es nicht sterben müsse. Die Ontologie löscht die Phänomenologie aus. *Nietzsche* kann dies nicht vertragen. Er verabscheut die «starre Todesruhe des kältesten nichtssagenden Begriffs, des Seins» und sehnt sich nach dem «berauschenden Duft des Irdischen»[1], er bejaht gerade die Welt des ontologischen Scheins, der Perspektiven, der wertenden Tat und des festlichen Werdens und der selbstvergessenen Trunkenheit. Er taucht in den gefährlichen Strom, während Teichmüller uns auffordert, «die Menge nur dahin fließen zu lassen mit dem Flusse des Lebens und uns mit den Wenigen gleichsam an das Ufer zu setzen» (Unsterbl. 2). «Ruhige Betrachtung», leidenschaftslose Abkehr will Teichmüller, der in sich Gekehrte, und Dynamik, Tun, Praxis, ein nimmermüdes abenteuerliches Vorwärts zu neuen lockenden Ufern Nietzsche, der Farbenprächtige, der die «Philosophie der grauen Begriffe» verwirft und das metaphysische Sein als «tot, langweilig, indifferent» verabscheut.[2]

Der Christ Teichmüller unterbricht das heidnische Lebensfest — nicht aus grimmiger Schadenfreude, sondern aus überquellendem

[1] «Philos. im trag. Zeitalter d. Gr.», Abschn. 11.

[2] Wille zur Macht, KTA. S. 358, 402—429, vgl. «Jens. v. G. u. B.» KTA. S. 7, 10, 34, 46. S. auch Karl *Joël*. «Nietzsche und die Romantik». S. 214 ff. über die «langweilige Philosophie» als romantisches Empfinden.

Mitleid, und das Opfer des Lebens ist nur der Preis für die Entontologisierung des Todes. Es darf kein Werden in Zeit und Raum geben, damit das Sein als zeitloses «ewig» bleibe, und Zeit und Raum sind nicht wirklich, sondern nur perspektivische Ordnungsformen individuierter Wirklichkeit, und wie Teichmüllers Haltung zum Idealismus nur dialektisch zu verstehen ist — er lobpreist ihn, wenn es gilt, positivistische Vordergründlichkeit zu brandmarken, er ringt mit ihm, wenn es darum geht, den christlichen Personalismus gegen die Hybris der Idee zu verteidigen — so ist auch diese vehemente Hervorkehrung des Ich selbst nur richtig zu beurteilen, wenn ob dem Nein auch das Ja nicht unterschlagen wird. Denn die Kehrseite der Verarmung des Phänomenologischen ist die Ausstattung des Ich mit der höchsten ontologischen Fülle, und wenn die von Teichmüller ausdrücklich geforderte «Umstellung der ganzen gewohnten Denkweise» — Ablegung der gegenständlichen Auffassung wie der gegenständlichen Wertung und mutige Entschlossenheit zur metaphysischen Fragestellung — ganz natürlich zuerst eine heftige Reaktion hervorruft bei all denen, derer Atemluft das Perspektivische ist, so bleibt die großartige Kühnheit und Konsequenz dieser Ich-Apotheose dadurch völlig unbetroffen. In einer Zeit, die der «Gegebenheit» und der «Masse» huldigte, in einer Zeit des universalistischen Evolutionismus, in einer eminent «diesseitigen» Zeit, die die «scheinbare Welt» der Perspektive entweder als die einzige wissenschaftlich belangreiche oder gar als die am höchsten zu wertende Welt hinnahm, in einer Zeit wimmelnder Menschenhaufen, allgemeiner Plebejisierung, triumphierenden Kollektivismus, in einer Zeit, die die Seele verbannte und das Milieu zur Omnipotenz emporsteigerte, in einer Zeit, die das philosophische Ur-Staunen verlernt hatte, verloren an das buntschillernde Werden und betäubt durch das Lärmen des Tages — in dieser Zeit wagte es Teichmüller, die metaphysische Dimension neu aufzurollen, den hastenden Wandel und den Rausch des Fortschritts auf die Ebene der Ontologie zu projizieren, von neuem verwunderte er sich über das Sein und er gab dem Ich den ihm entrissenen Thron, das ontologische Erstgeburtsrecht, wieder zurück. Es war wie ein aristokratischer Staatsstreich gegen das herrschende Regime der Demokratie, eine individualistische Auflehnung gegen das Allgemeine der Idee und der Gattung, und indem das Ich sich zum Paradigma alles Wirklichen aufwarf, schüttelte es zugleich die ungeheure Last des 19. Jahrhunderts, die Last der panlogistischen Notwendigkeit und des romantischen Volksgeistes und der naturwissenschaftlichen Gesetzlichkeit und des soziologischen Fatalismus ab, und indem es den Bann des Werdens brach, schaute es wieder Gott. Ungeworden und unvergänglich — das ist, verglichen mit dem flimmernden Strömen und Gleißen des Lebensflusses, mit den regenbogenfarbig spielerischen Kaskaden

der Gegenständlichkeit und dem tausendfach süßen Untertauchen im «Wir», «grau in grau», ja, das ist in der Tat Einsamkeit und Kälte, und Kahlheit und Nacktheit, aber Nacktheit — bedeutet sie nicht auch Freiheit, Freiheit von allen Hypostasen, die uns sonst magisch beherrschen, Freiheit von der für wirklich gehaltenen Zeit und Endlichkeit, Freiheit von dem für wirklich gehaltenen Raum, Freiheit von der für wirklich gehaltenen Bewegung und von ihren Gesetzen, Freiheit von dem Alpdruck des Nichts? Freiheit!

Dies aber ist die tiefste Tragik des persönlichen Schicksals Teichmüllers: der Tod, mit dem er metaphysisch gerungen, hatte ihn doch noch zu früh ereilt — es war ihm nicht gegeben, der Philosophie der «Freiheit wovon» mit einer Philosophie der «Freiheit wozu» die Krone aufzusetzen.

4.

Die Philosophie, indem sie vom Ich und von seinem Dasein im Akt ausgeht, zerstört die alte projektivische Metaphysik, die die Bewegung, den Raum und die Zeit für etwas Wirkliches außer uns ansieht und schreibt sie nicht mehr der Natur der Dinge zu. Die naturwissenschaftliche Semiotik oder Symbolik kann uns ebensowenig ein Wissen um das wirkliche Wesen der Dinge vermitteln, «wie die geschriebenen Buchstaben als solche uns eine Ahnung von den hörbaren Lauten und den zugehörigen Gedanken geben können, was man bei seiner Muttersprache wegen der geläufigen Assoziation weniger leicht bemerkt, als etwa beim Aegyptischen, wo man den zugehörigen Ton und die zugehörige Bedeutung nicht als selbstverständlich betrachtet» (Metaph. 331).

Die Symbolik der Schrift ist bewundernswert, und wir möchten auf sie nicht verzichten, wie wir die mit Raum- und Bewegungsformeln operierende Physik nicht missen möchten. Aber den Metaphysiker drängt es, auch die Laute zu hören und den Sinn des Geschriebenen zu erfassen (Metaph. 330), und hier versagt die Empirie, hier gilt es, allem Projektivismus zu entsagen und dem unmittelbaren Selbsterleben zu lauschen. Dann erweisen sich Raum, Zeit und Bewegung als «das Bewußtsein unserer Auffassungsformen», und das «Ding» selbst, das Objekt, das in diesen Formen vorgestellt wird, verliert seine Massivität. Ein «veränderlicher und doch relativ beständiger Komplex von Empfindungen», wird es «als Einheit aufgefaßt und aus unserem Bewußtsein hinausgeworfen in den sogenannten wirklichen Raum draußen und dort als ein Wesen anerkannt und mit dem Namen Ding oder Gegenstand bezeichnet. G e g e n s t a n d oder Objekt heißt er (der Komplex) vielleicht, weil das Ich sich von ihm unterscheidet, weshalb er in metaphorischem Ausdruck als dem Ich e n t g e g e n stehend oder g e g e n ü b e r stehend bezeichnet wird» (Metaph. 332 f.). Aber es ist nur eine Projektion, «i n d e m e t w a s, d a s i n u n s s o o d e r s o i s t, a n d e r s w o h i n a b g e t r a g e n w i r d». «Platon und Aristoteles hielten die in unserer Sinnlichkeit gegebenen Bilder für außer uns existierende Substanzen (οὐσία αἰσθητή), und A r i s t o t e l e s

glaubte, daß unsere Auffassung derselben dann wahr sei, wenn sie mit dem objektiven Sein der Dinge übereinstimme (ὥσπερ τά πράγματα). Er verdoppelte also die Bilder und setzte eins davon in das Subjekt (αἰσθήματα) und ihm gegenüber das andere als das objektive Urbild und als Substanz und in sich selbst seiend (τά θύραθεν αἰσθητά). Platon aber glaubte auch an diese objektiven Dinge; da sie jedoch in einem beständigen Flusse des Werdens sind, so wollte er sie nicht als Substanzen, sondern nur als werdende Abbilder einer Substanz gelten lassen. Ihre Objektivität und ihr von unserer Vorstellung unabhängiges eigenes Existieren bezweifelte er keinen Augenblick; aber er hatte den eleatischen Begriff vom Sein und wollte ihnen daher nur eine Mischung von Sein und Nichtsein zugestehen, d. h. das Werden. Kant und die heutigen Positivisten aber glaubten die Phänomenalität der Dinge zu erkennen; da ihnen aber der Gegensatz, das Korrelat, an dem man Erscheinung erst als Erscheinung messen und fassen kann, verborgen blieb, nämlich der Begriff einer realen Substanz, so mußte das Wort «Erscheinung» bei ihnen völlig sinnlos bleiben, wie ein Porträt, dessen Urbild dem Maler nicht gesessen und er auch nie erblickt oder beschreiben gehört hat» (Metaph. 334 f.). Die Gegenstände als Anschauungsbilder und ihre Formen in Raum und Bewegung sind «nur in unserer Einbildungskraft» (Metaph. 334), «das Wesen der Dinge aber können wir nur in uns selbst finden» (ebenda). Ein Wort Augustins, das Teichmüller nicht anführt, könnte geradezu als Motto für seine ganze Metaphysik verwendet werden: Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas (de ver. rel. Cap. XXXIX, 72), mit der Präzisierung: im Inneren allein ist Wirklichkeit auffindbar. Das Ding an sich der neuen Metaphysik ist das Ich, «die reale Substanz», «das wirkliche Subjekt», und im Ich und seinen Tätigkeiten, nicht an dem «Objekt» ist auch die Einheit des Objekts zu finden, in der Person, die sich erst im Christentum, das «den Pfad der perspektivischen Weltbetrachtung verließ und uns zum Wachen rief» (Metaph. 348), als «ein unsterbliches Glied der wirklichen Welt», als das «unverwesliche persönliche Ich» (ebenda) enthüllte. So gewaltig auch der «Leibnizisch-Kantische Gedanke von der transzendentalen Idealität von Raum und Zeit» war: es gelang auch Kant nicht, «über den aristotelischen Begriff der sinnlichen Substanz hinauszukommen» wie Hegel nicht über die «Substanzialität der mit der Materie indifferenzierten Idee», und so «führte die Neuerung nicht über die Grenzen der in Platons Parmenides gegebenen Grundlinien hinaus» (Metaph. 349). «Von Platon an bis auf Hegel und seine modernsten Ausläufer hin wurde der archaische projektive Idealismus mit der kritischen Auffassung verschmolzen» (Relig. 497), und die «neue Metaphysik» überwindet nicht nur die reinen projektivischen Weltansichten, sondern sie befreit auch die höheren, kritischen, vom Subjekt ausgehenden, von ihren projektivischen Resten, indem sie auf das wirkliche «Ich», auf die «Person», auf die «Seele» zurückgeht, die nicht im Erkennen, in der Schau der Idee, im Wollen, im Handeln aufgeht (Psych. 229) und auch mehr und anderes ist als das alle Vorstellungen begleitend könnende Bewußtsein «Ich denke», fehlte doch Kant «das singuläre und individuelle Selbstbewußtsein des Ich, wie wenn das

Herz seine nötigen Kontraktionen taschenspielerisch vollziehen könnte, ohne von arteriellem wirklichem Blut erweckt zu werden» (Relig. XII). Es ist vielmehr die «substanziale» Einheit, die lebendig ist in ihren Akten und im urständlichen Ichbewußtsein eben den Ur-Typus des wirklichen Seins darbietet. Das Ich ist die Quelle des Seins und das Sein ist nur in dem Ich.

DRITTES KAPITEL

Metaphysik oder Psychologie?

Nun die Frage (anscheinend die Schicksalsfrage): ist diese unerbittliche Zurückführung von Sein und Schein und Nichts, von Zeit, Raum, Bewegung und Ursache, von Welt, Idee und Staat und Geschichte auf das sich selbst bezeugende wirkliche Ich und seine Existenz in den Akten samt ihren Inhalten — ist diese Lehre «Metaphysik» oder «Psychologie»?

1.

Metaphysik oder Psychologie? Die Fragestellung, würde Teichmüller vermutlich antworten, ist dreifach fehlerhaft. Sie enthält (erstens) ein Entweder-Oder, ohne die Möglichkeit eines «tertium datur», z. B. im Sinne der Identität von Metaphysik und Psychologie oder der Einbezogenheit beider in ein Uebergreifendes, zu beachten, und diese Antithetik verdankt ihren Ursprung eben der Voraussetzung eines bestimmten Begriffs von Metaphysik (zweiter Fehler) und eines bestimmten Begriffs von Psychologie (dritter Fehler), gleichgültig, in welcher Weise diese stillschweigende Voraussetzung von Begriffsbestimmungen geschehe. Sollte z. B. Metaphysik Besinnung auf das Sein des Seienden (wie Teichmüller selbst sie — Metaph. 3 — definiert), Psychologie dagegen eine der Wissenschaften vom Seienden und somit gegenständlich sein, so müßte eine Identifizierung von Metaphysik und Psychologie selbstverständlich als methodischer faux-pas zu Ungunsten der Psychologie abgelehnt werden. Dächte man sich jedoch unter Metaphysik bloß ein Sammelsurium induktiver empirischer Allgemeinheiten, unter Psychologie dagegen eine Selbsterfassung des menschlichen Geistes, so würde sich die neue Lehre für die Ausschmückung mit dem *so* verstandenen metaphysischen Ehrentitel schön bedanken und sich freudig als Psycho- oder Pneumatologie bekennen. Geht man nicht von Schulbegriffen, sondern von dem erlebnishaften Urstand aus, den Teichmüller, wissend, daß es ein schlechtes, zweideutiges, belastetes Wort ist, «Bewußtsein» nennt, so verflüchtigt sich der Gegensatz, und ob man die von der Analyse des Erlebten, vom Ich- und Aktunmittelbaren ausgehende, das Seinverständnis aus dem Icherlebten ableitende, die sinnlichen und gedanklichen Synthesen aus ihrem imaginären projektivischen Raum in das unerkennbare, nur zeichenhaft verstehbare, wirkliche und als solches für alle Realität paradigmatische Subjekt zurückholende Lehre als Metaphysik, Onto- und Phänomenologie, spekulative Psychologie oder philosophische Anthropologie *bezeichnete,* wäre dann völlig gleichgültig.

Die Philosophie ist «nichts anderes als das dialektisch ausgebildete Bewußtsein des Geistes von sich selbst und von seinen Tätigkeiten» (Relig. 11) und somit die Bestimmung über die «Prinzipien alles Wissens» (Relig. 5), eine in diesem Verstande «apriorische Erkenntnisart», was die «plebejischen» Empiristen in ihrem «Sklavenaufstand» gegen die «Herrin» Philosophie (daselbst) verkennen. Das Apriorische aber ist «nichts anderes als das Bewußtsein der Tätigkeiten des Geistes selbst», und gerade deshalb, weil alle Philosophie als apriorische Erkenntnis «das Bewußtsein des Geistes von sich selbst und seinen Tätigkeiten ausmacht», ist sie «die Königin aller Wissenschaften» (Relig. 6) und *prinzipiell* eine einzige und «unfehlbare», wogegen die von *Dilthey*, dem «modernen Skeptiker», betonte *Tatsache* einer «metaphysischen Anarchie» (Relig. 7) keinen Einwand bedeutet, denn es ist sehr schwer, sich über sich selbst Klarheit zu verschaffen und erst die Geschichte der Begriffe vermag, in den einzelnen Systemen die richtige Auffassung von der jeweiligen projektivischen Befangenheit zu unterscheiden und herauszuschälen.

«Das Philosophieren besteht eben in der Auffindung der Gedankenwege und in der Ordnung aller Begriffe» (Relig. 67), die aus allen nationalen, persönlichen und empirischen Verstrickungen herausdestilliert werden sollen, was dem Diltheyschen Positivismus entgangen sei (Relig. 362 ff.). Wenn Teichmüller, der Schüler Trendelenburgs, der vor «Auflösung der Philosophie in Kulturgeschichte und Nationalliteratur» warnte, immer wieder an die Bedeutung der *Begriffe* für die Philosophie erinnert (vgl. Neue Studien, Bd. I, S. V f.), damit Philosophie nicht, was für Trendelenburg ein Schrecken, «in jedem Kopfe neu ansetze» (vgl. «Die Aufgabe der Gegenwart», ein Aufruf zu gemeinsamer Grundlegung der Philosophie, von R. Hoppe in Phil. Monatsheften 1874, Bd. 9, S. 66), so ist hier an die Philosophie als *Wissenschaft* zu denken, die Teichmüller gegen Relativismus und Historismus bewahren will, wobei er wohl an die sokratische Tradition der Begriffsbildung, auch natürlich an Descartes («In his metaphysicis de nulla re magis laboratur quam de primis notionibus clare et distincte percipiendis»), an Leibniz, Herbart und Lotze anknüpft. In der klaren und strengen Begrifflichkeit liegt ihm auch die Eigenart der wissenschaftlichen Philosophie gegenüber der «natürlichen Menschheitsphilosophie» und der religiösen Glaubensgewißheit.

Wir lassen zunächst die Frage aus dem Spiel, ob das Verfahren der Reduktion aller «Hypostasen» auf das sich selbst erlebende Subjekt und sein Dasein im Akt *ausreiche*, um auf dem Gebiet der *Logik* und der *Werte* der sozusagen internen Problematik des ideellen Seins gerecht zu werden. Teichmüller selbst, der dem Idealismus gegenüber so kraftvoll das einzelne, allein wirkliche Ich

in Schutz nimmt, der das Christentum enthellenisieren will, da im Hellenismus das Ich im Denken verschwinde, der in Hegels Lehre (objektiv unzutreffend) nur den Panlogismus erblickt, wird, wenn er gegen die Positivisten Krieg führt, nicht müde, das Denken zu verherrlichen, und wenn der Grieche in ihm gelegentlich über den Christen die Oberhand gewinnt, wächst das idelle Sein über seinen «Erzeuger» hinaus und bilden die Ideen «eine eigene Welt für sich» (Log. 297), wenn diese Welt freilich auch nicht «wirklich» ist, denn «was wirklich existiert, sind nur die einzelnen Personen» (Psych. 226). Die ontologische Rangordnung von Substanz (Ich) und Akt samt Inhalt (Akzidenz) bedeutet bei Teichmüller selbst zwar eine Entthronung, keinesfalls aber eine Entwertung der Vernunft, die er, der Bewunderer Platons, zu preisen nicht müde wird, aber er preist sie eben doch als Eigentum des Ich und spricht ihr die höchste Seinsdignität (Wirklichkeit) ab. Es ist sehr merkwürdig, daß Teichmüller sich niemals fragt, ob das an Sein Vollere zugleich auch das an Wert Höhere sein muß. Es ist ihm vollkommen selbstverständlich — und auch hier ist er der Antipode Nietzsches — daß das zeitlose, ungewordene und unvergängliche, «substanziale» Sein des Ich, gerade weil es für alles andere Sein prototypisch ist, die wichtigste und philosophisch belangreichste Seinsweise verwirkliche, und mit dem Mut der Verzweiflung, mit gut protestantischem Ingrimm zerstört er das «Palais der Formen», die Ueberwelt der Ideen, den Babelturm des Idealismus. Aber ist Sein als solches, und wäre es nicht bloß psychogenetisch, sondern auch metaphysisch das Paradigma und die Quelle — ist es am schätzenswertesten, und ist nicht gerade das Reich des Geistes das Reich des eigentlichen Mensch-Seins, des Frei-Seins? — Projektivische Redensarten! würde unser Philosoph daraufhin antworten, Verdinglichung unserer intellektuellen Funktionen, Verwechslung des Perspektivischen mit dem Wirklichen, Aufhebung der Wurzeleinheit des Ich zu Gunsten einer einzigen Ichfunktion, Elephantiasis des Denkens oder des Bewegens!

Es wäre hiernach polemisch aussichtslos, an Teichmüller («transeunte») Kritik von einem anderen philosophischen Bekenntnisstandpunkt aus zu üben: jede derartige Kritik würde den «Irrtum des Projektivismus» nur bestätigen. Und doch darf sich auch ein auf dem metaphysischen Boden des Personalismus bleibendes Denken fragen, ob mit der Einsicht in den Zusammenhang von Wahrheitsfindung und Werterkenntnis mit dem logischen Lustgefühl viel gewonnen sei für die Theorie der Wahrheit und der Werte selbst, und ob nicht, sei es mit der stillschweigenden Voraussetzung des Subjekts und seiner Funktionen, sei es (methodisch) ohne sie, das Gebiet der Wahrheit und das der Werte als autonome zu bearbeiten wären. So möchten wir uns insbesondere die Erörterung einer, so viel uns bekannt, noch nicht gebührend untersuchten Kategorie,

nämlich der der materialen Richtigkeit, in Verbindung mit dem Problemkreis des «Beweises» und der «Voraussetzung», vorbehalten, und wir hoffen dann zeigen zu können, daß bei allen Kontroversen über das Richtige, z. B. über die Aufstellung oder Verwerfung einer rechtsphilosophischen Konstruktion, aber auch über das Richtige praktischer Verhaltensweisen, die logische Struktur der Argumentation in hohem Maße autarkisch ist gegenüber allem Psychologischen, und daß die Dialektik der Begriffe sich um die aktmäßige Einbettung des Ursetzungs- und Folgerungsapparates gar nicht zu kümmern braucht. Gerade auf dem Gebiet der Logik (des ideellen Seins) kann sich der perhorreszierte Projektivismus auch nach seiner «Entlarvung» durchaus behaupten, weil der Wegfall der Ich-Klammer nicht bloß für die «formale» Logik unbedenklich ist, und die Erforschung der logischen Gegenstände kann sehr wohl fruchtbar betrieben werden, ohne daß ständig gedacht werden müßte an die Maschinerie der Akte und ihrer Inhalte, und das logische Lustgefühl wäre dann nicht als Konstituens oder als Kriterium oder auch nur als ratio cognoscendi, sondern höchstens als denkpsychologische Beiläufigkeit beim Erkennen des Richtigen zu werten. Kurz, die ich- und aktmäßige Einklammerung aller Gedankenbewegung gibt als solche keinen Aufschluß über die Eigenwertigkeit und die immanenten Spannungen des Gedanklichen, und der syllogistische Zwang z. B. ist nicht schon damit charakterisiert, daß man die Binsenwahrheit betont, er könne nur in einem denkenden Subjekt lebendig werden. Auch müßte natürlich erst noch gefragt werden, ob das maßgebende wirkliche «Ich» als zeitloses metaphysisches Individuum oder als durch den (natürlich nicht zu hypostasierenden) «objektiven Geist» bereits Mitgeformtes dazu gelangt, über Wahrheit und Richtigkeit zu urteilen (wobei aber die Teichmüllersche Einklammerung immer noch ganz gut bestehen bleiben könnte).

So energisch wir auch darauf bestehen müssen, daß das wiederholt vorgeführte Reduktionsverfahren nicht ausreiche, um dem Reichtum und der unaussprechlichen Herrlichkeit des Logischen sachlich gerecht zu werden (so daß die Verankerung in Ich und Akt zwar nicht etwa ungerechtfertigt, aber, bei aller Begründetheit, eben zu einer bloßen selbstverständlichen Einklammerung wird, die man ein für allemal gelten lassen und nicht immer wieder hervorzuheben braucht) — von dem «Psychologismus» in dem Sinne, wie er namentlich seit Husserl, vielleicht mit kompensatorischer Beflissenheit, auf dem Gebiet der *Logik* verpönt wird, ist bei Teichmüller, trotz zahllosen ungeschickten Formulierungen, prinzipiell keine Rede, und jeden Versuch, die subjektive Einklammerung theoretisch fallen zu lassen um einer logischen oder ethischen Transsubjektivität willen, würde er als projektivisches (unkritisches) Vorurteil ablehnen: es gibt, ohne das Ich und sein Erleben, keine Wahrheit, keine Werte,

keine Relationen, kein Gutes, das alles gibt es erst im existentiellen Rahmen als ideellen Inhalt wirklicher Akte.

Hier muß gefragt werden, ob sich Teichmüller auf dem Gebiet der *Metaphysik* den «Psychologismus» zu schulden kommen lasse. Wenn wir Teichmüllers vielgeliebten modus procedendi — das Verfahren der logischen Chemie — auf seine eigenen Schriften und Lehren anwenden und den reinen Gehalt des absoluten Personalismus, das von Teichmüller eigentlich Gemeinte und Bezweckte, befreien von unglücklichen terminologischen Wendungen, von historischen Belastungen und auch von unvermeidlichen Ingredienzien aus der Umwelt seiner Zeit, dann und nur dann vermögen wir seiner Philosophie gerecht zu werden. Denn wenn er auch oft und oft von «Inhalten des Bewußtseins», von «Gesichtsempfindungen» spricht, Seele und Gehirn durcheinander wirft, mitten im Metaphysischen von der Tier- und Säuglingspsychologie zu reden beginnt (Metaph. 59 f.) oder bei der Substantialität des Ich auf den Schlaf zu sprechen kommt (Metaph. 75) und der Philosophie den engen Kontakt mit der Naturwissenschaft empfiehlt, so sind diese Aeußerungen einfach hinfällig vor den grundlegenden, von ihm selbst als sein Eigenstes und Neues bezeichneten Aussagen, wonach Bewußtsein kein Behälter sei, sondern nur Intensitätsgrad und als solcher auch dem sog. Unbewußten zukomme, daß in dem Satze «ich sehe grün» Grün als Inhalt «oder Gegenstand» zu verstehen sei, daß Metaphysik und Physik zwei völlig verschiedenen Ebenen angehören, jene das Sein des Seienden, diese die Semiotik des Seienden zur Aufgabe habe, jene den Sinn, diese nur die Buchstaben des Textes erfasse, daß Körperliches keine ontologische Würde besitze, sondern bloß die Erscheinungsweise oder die Zeichensprache des Seelischen bedeute, daß der Seele nicht die Substantialität zukomme, die die projektivische Anschauungs- und Denkweise den sinnlichen oder gedanklichen «Dingen» zuschreibe, sondern diejenige schlechthin unvergleichbare, unableitbare, unaussprechliche, nur semiotisch andeutbare Seinsart, die selbst zum Vorbild des Substanzbegriffes werde. Es liegt uns durchaus fern, Teichmüller zu idealisieren oder gar zu modernisieren, wir sehen seine Befangenheit in der positivistischen Ausdrucksweise nicht weniger deutlich ein als die diametrale sachliche Entgegengesetztheit seiner philosophischen Haltung zu der communis opinio seiner Zeit, und wir verkennen nicht, daß der oben ausführlich erörterte «Ausgang vom Bewußtsein» (statt vom Denken) auch sachlich in einem gewissen Sinne als positivistisch gewertet werden kann, wie denn Teichmüller selbst an dem sonst heftigst bekämpften Positivismus doch den Drang nach Realität zu schätzen weiß. Aber nichtsdestoweniger hoffen wir nicht willkürlich, sondern nur verstehend zu verfahren, wenn wir über alledem die echt metaphysische Intention nicht nur nicht übersehen, sondern sie entschieden in den Vorder-

grund stellen und alles ihr Zuwiderlaufende als Erbe, Ballast, Gärung, Schlacken behandeln. Das von Teichmüller in den 70er und 80er Jahren Niedergeschriebene, von Tagesaktualitäten, naturwissenschaftlichen Entdeckungen, gehirnphysiologischen Forschungen, Lektüre-Eindrücken, persönlichen Verärgerungen und trotzig erbitterten Aufwallungen Beeinflußte ist gewissermaßen nur die Dynamis seiner Lehre, deren reine Gestalt darin wie die Statue im Marmorblock unerlöst schlummert, und so wichtig all das Historisch-Schulmäßige und Zeitbedingte für das Verständnis des Werdegangs von Teichmüller sein mag, es ist die angestrebte Umkehrung der ganzen projektivischen (illusionären) Anschauungs- und Denkweise und der geforderte «Rückgang» auf die Quellen aller Erkenntnis (Metaph. 145), auf die existentielle Urständlichkeit des Philosophierenden und des Philosophierens, die als Wegweiser zu dienen hat auf der Wanderung durch sein infolge seines frühen Todes unausgeglichenes Schrifttum. Dieses aber ist, wenn wir seine innere Form zu schauen vermögen, wie ausgerichtet auf das eine Ziel der Selbsterfassung des bewußten Seins (vgl. Metaph. 50) oder, wie Teichmüller selbst mißverständlich sagt, des «gegebenen Bewußtseins». Seine Psychologie ist nicht gegenständlich gemeint, das Gegebene (Ich und seine Akte) ist ihm nicht empirisches Objekt, will er ja gerade den («idealistischen») Schleier der Erkenntnis (einschließlich der Selbsterkenntnis) zur Seite schieben und zur Realität vorstoßen, die überhaupt nicht «erkannt», sondern nur semiotisch verstanden werden kann. Er lacht die «Anatomen und Physiologen» und die «früher herrschende Psychologie» (Psych. 74) aus, die die Sinnesempfindungen zu dem Erkenntnisvermögen rechnen, die anhand von Experimenten zu beweisen suchen, daß es Bewegungen des «Leibes» gibt, die von der «sogenannten Seele» nicht abhingen, die gewissermaßen die Phänomene im Spiegel klug beobachten, während der Metaphysiker die Wirklichkeit selbst erfasse (Psych. 76), er *spricht* wohl von «einer ganz bestimmten physischen Bewegung» (Sprache), auf der «die poetische Kunst beruhe» (Psych. 105), er *meint* aber nicht die projektivisch hypostasierte Sprache, sondern die realen Akte des Ich, und die «Tatsachen», von denen er ausgeht (Metaph. 56), sind nicht festgestellte, erkenntnismäßig abgestempelte Tatsachen, sondern das setzende Ich und seine Tat-Handlungen, und wie *Fichte* verpönt er als dogmatisch jede Philosophie, die von den «Tatsachen» ausgeht, ohne den Begriff des Seins kritisch abgeleitet zu haben. Tatsachen im Sinne bloßer psychologischer Tatsächlichkeit, ohne die philosophische Legitimation verachtet er. «Wir erfahren bei Herbart nur, wann wir etwas seiend nennen, ohne den Begriff der Sache und die Sache selbst kennen zu lernen» (Metaph. 145). «Sich auf die Erfahrung berufen, heißt nichts anderes, als gerade die Tatsachen *als*

Beweise anführen, die wir *als Probleme* ansehen und auflösen müssen» (Metaph. 231). Ist das «Psychologismus?»

So gewinnen wir, in bezug auf die Frage des Psychologismus, bessere Uebersicht, wenn wir den logischen von dem metaphysischen Psychologismus unterscheiden, aber aus dieser Unterscheidung selbst wiederum keine projektivische Hypostase machen, den antipsychologistischen, nein, antipsychologischen Verfolgungswahn, wie er eine Zeitlang epidemisch war, nicht teilen und dem alten Ulrici in einem gewissen Sinne recht geben, wenn er sagt: «Als ob nicht jede philosophische Frage im Grunde eine psychologische wäre!»[1]

Wir geben Teichmüller recht, wenn er die realen Akte des Denkens und Wertprägens hervorhebt und eine subjektlose Wahrheit als gnostisch-idealistische (projektivische) Hypostase verwirft.[2] Aber

---

[1] Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 82 (Neue Folge) 1883, S. 97. — Eine monographische Untersuchung der Wahrheits- und Wertlehre Teichmüllers in deren metaphysischem Rahmen müßte seine exsolutorische Methode berücksichtigen und würde recht merkwürdige Zusammenhänge festzustellen haben. Sie müßte zunächst einerseits den schon erwähnten monadologischen Wahrheitsbegriff, auch die Lehre des mit Unrecht verspotteten Chr. *Wolff*, heranziehen, anderseits die *Schellingsche* Transzendentalphilosophie. Sie würde bei Teichmüller u. a. deutliche Spuren der *Hobbesschen* Erkenntnis-, Moral- und Sprachlehre und ihrer Fortbildungen in der englischen Philosophie finden. Sie würde philosophiegeschichtlich interessante Nachwirkungen der *Tschirnhaus*schen Medicina mentis, welche angeblich bloß ekletische Schrift u. a. ganz merkwürdige Aussagen über das Selbstbewußtsein, die gefühlsmäßige Basis der Moral, über die Begriffe als die Legitimation der Philosophie enthält, feststellen. Sie müßte natürlich die Linie *Leibniz — Wolff — Herbart — Lotze*, aber auch Jacobis Kampf gegen den Idealismus, seine Ableitung der Gewißheit und seine programmatische Definition der Philosophie, überhaupt die Linie *Hamann — Herder — Jacobi* berücksichtigen, denn Teichmüller ist in einem bestimmten Sinne der Kreuzungspunkt der beiden Linien. Sie könnte *Benekes* Einfluß auf Lotzes Lehre von dem Gefühl als Basis der Wertfindung, als «Wertprägungsvermögen der Seele» aufweisen (Beneke, «Psychol. Skizzen», Bd. I, S. 27, 41 ff.; Lotze, Mikrokosm. Bd. II, S. 320 ff. (4°, 1894); darüber E. Pfleiderer, Lotzes philos. Weltanschauung, und G. Vorbrodt, Prinzipien der Ethik und Religionsphilos. Lotzes) und zeigen, wie die «positivistische» Auszweigung in unserer Zeit, z. B. bei Wilhelm *Jerusalem* und neuerdings bei Moritz *Schlick*, «Fragen der Ethik» (Wien 1930), zwar manche auffallende äußere Aehnlichkeiten mit Teichmüller darbietet, z. B. die Identität von Wille und Gefühl und die Motivation durch Lustüberschuß (Schlick a. a. O. S. 25, 27, 38, 40 f., mit Hinweis auf Spinoza, 52, 57, 88, 89 über Aristipp; ganz ähnlich Teichmüller in einem unveröffentlichten Manuskript zur Logik), den Kampf gegen den Panlogismus, die Trennung der Probleme der Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit, die Ausnützung der semiotischen Koordination (87), aber dann aus dem «personalistischen» Stil ausfällt, wie die Wertfindung hier nun in der Tat eudämonistisch psychologisiert wird (trotz 132) und wie schließlich das ethische Problem verflacht und verniedlicht wird (146), was aber nicht hindert, den Mut und die erfrischende Unbefangenheit dieser bedeutsamen Schrift Schlicks und die feine Analyse des Willensaktes, an der Teichmüller sicher große Freude haben würde, anzuerkennen. — Von großem Interesse wäre eine vergleichende Darstellung der personalistischen Werterkenntnistheorie mit den neueren pragmatistischen Strömungen.

[2] Vgl. E. Tennmann, G. Teichmüllers Phil. des Chr., S. 212.

die Unterbauung des ideellen Seins durch reale Akte des Ich genügt uns für die *Lehre* von ideellem Sein nicht, wir anerkennen den Problemkreis und die Problemeigenart der Bedeutungs-, Geltungs- und Wertlehre, ohne das im Hinblick auf das Lebendigwerden des Ideellen durchaus korrelative Verhältnis von «objektivem» ideellem Sein und subjektivem Akt («Erlebnis») und ohne das tragende «Ich» zu vergessen.

Das gewaltige Gebiet des ideellen Seins birgt viele Probleme, die nicht schon dadurch sachlich erledigt sind, daß man das ideelle Sein auf reale Akte bezieht.[1] Diese Beziehung ist zwar notwendig; aber sie erschöpft die Tragweite des ideellen Seins nicht, und eine große Arbeit ist noch zu leisten.

Wenn wir für die Wissenschaft der Logik und für die Wissenschaft der Werte Autonomie in Anspruch nehmen, so bedeutet dies keinen «projektivistischen» *Widerspruch* gegen die Teichmüllersche Generalreduktion des ideellen Seins auf die Monasbeziehung, sondern die Einsicht in die Notwendigkeit einer *Ergänzung* der spekulativ-psychologischen Methode, deren Berechtigung wir durchaus anerkennen, die aber für interne Problematik des ideellen Seins nicht genügt. Wir verkennen nicht, daß die Phänomenologie und die Wertphilosophie der Gefahr ausgesetzt sind, ihre Gegenstände zu hypostasieren, aber diese Gefahr kann gebannt werden durch die Analyse der Seinsbegriffe. Gerade von Teichmüller aus, der dem Ideellen ein Sein (zwar kein «wirkliches») ausdrücklich zubilligt, es in feste Beziehung bringt zu dem Metaphysischen, — denn die Kehrseite des Perspektivismus ist ja das technische Weltsystem, — und die phänomenale Welt also solche bestehen läßt (das Spiegelbild entbehrt nicht einer bestimmten Seinsweise), muß es möglich sein, eine Theorie des ideellen Seins auszuführen. Es handelt sich nur um die Verschiebung des theoretischen Interesses, um Ausfüllung von Lücken in Logik und Ethik, um eine dialektische Standpunktveränderung. Teichmüllers Interesse gilt dem Ich. Von hier aus ist das Ideelle bloß Akzidenz. Richtet man dagegen sein Interesse auf das Ideelle, das «Eigentum» der Monas, das Ich-Eingeklammerte, so entdeckt man einen wunderbaren Reichtum an Gegenständen, Beziehungen und Strukturen, die sehr wohl untersucht zu werden verdienen, ohne daß es fruchtbar wäre, ihr Sein jeden Augenblick wieder aktmäßig

[1] Gegen *Lotzes «Gelten»* führt Teichmüller Metaph. 9 und Psych. 117 ins Feld, dieses Gelten, das Lotze «in Herbartischer Weise neben dem Sein noch stehen ließ», habe von ihm nicht metaphysisch erklärt werden können und sei ihm «eine bloße Tatsache» geblieben. — In seiner Schrift über «Die praktische Vernunft bei Aristoteles» führte Teichmüller dieses Gelten auf die Meinung (δοκεῖ) zurück. Das Gelten habe nur den Inhalt der Meinung bedeutet und zwar meistens in dem praktischen Gebiete. Das Lotzesche Gelten bringe «keine neue Aufklärung über den Begriff der Wirklichkeit», sondern sei nur eine bestimmte Weise des ideellen Seins.

aufzulösen, aber auch ohne daß ihr Sein unkritisch (als «real») verdinglicht zu werden brauchte und ohne daß das Ich, der oberste Herr der Akte und Inhalte, dadurch zu einer bloß formalen Einheit degradiert würde. Man kann das, in Anlehnung an Teichmüller selbst, auch so ausdrücken. Mag die Wertprägung (Entscheidung bei der Auswahl) durch das Lustgefühl erfolgen, so ist doch das «Motiv» des Wertes das ideelle Sein, die «Vorstellung». — Die «Dignität» läge dann nicht in dem Akt des Wählens, sondern in dem unbewegten, zeitlosen ideellen Sein. Warum sollten wir unausgesetzt uns selbst und den Koordinationsapparat belauschen und nicht auch das Interesse richten dürfen auf das ideelle Sein als solches, das über seinen «Erzeuger» hinauswachsen kann? Der «Ausgang vom Bewußtsein» ist eine unentbehrliche Prophylaxe gegen projektivische Verdichtungen, aber die Methode muß elastisch bleiben, um dem ideell Seienden nicht Gewalt anzutun, und so wenig ein «psychologistisches» Defekt vorliegt, wenn die Wertschau als Akt des Subjekts erkannt wird, so wenig auch braucht ein umgekehrtes, «projektivistisches» Defekt vorzuliegen, wenn die Aufmerksamkeit sich dem Inhalt der großen Akt-Klammer zuwendet. Die Zweideutigkeit des Ausdrucks «Wert» (Wertvorstellung und Wertgebung) kann sich u. U. rächen und das Verhältnis von ratio essendi und ratio cognoscendi bei der lustbetonten Auswahl verwischen. Ob diese oder jene Versuche einer solchen Schau und ihrer Aussage die kritische Grenze zwischen «Gegenstand» und «Ansich» überschritten und die Seinsweise des Ideellen hypostasierend gefaßt haben oder nicht, ist eine bloße questio facti und kümmert uns hier nicht.

Wenn unter dem «Psychologismus» (hinsichtlich des Geltungsbereichs der deskriptiven Phänomenologie, der Logik und — fügen wir hinzu — der Wertphilosophie) mit Husserl diejenige Erkenntnislehre verstanden werden soll, die das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis nicht anerkennt, sondern subjektiv-psychogenetisch wegdeutet, so ist Teichmüller *kein* Psychologist, denn das Ideale (in seiner Ausdrucksweise «Ideelle») *hat* ein Sein, und es ließe sich leicht zeigen, wie aus dem technischen Weltsystem eine objektive Ordnung des Ideellen von geradezu prädeterministischer Strenge entsteht, die noch gehoben wird durch die Entzeitlichung des Ideellen. Wenn aber ein *wirkliches* Sein des Ideellen verneint wird, weil nur die Iche «wirklich» sind, wenn also kein «drittes Reich» als real seiendes anerkannt wird (obwohl die objektiven Schemata Teichmüllers — die Kehrseite des Perspektivismus, würden wir sagen, stünde dieser Ausdruck nicht unter der «Diktatur des Gesichts» — sehr wohl als ein «Reich» bezeichnet werden dürften), wenn es keine Ueberwirklichkeit geben soll, sondern Gegenstand, Wert und Idee mit beispielloser Energie auf das in seinen Akten existierende Ich zurückgeführt werden und die *Koordination* des

Begriffs, der Vorstellung, des Urteils, der Schau mit dem Gefühl (= Willen) so stark betont wird, entgegen der Präponderanz der Schau und der Erkenntnis in allen idealistischen Wert- und Wahrheitstheorien, so handelt es sich nicht um «Psychologismus», ja nicht einmal um die Psychologie als empirische Wissenschaft, sondern um eine *ganz andere Haltung*, die schon deshalb nicht «psychologistisch» sein kann, weil sie das Sein des Ideellen nicht leugnet (Abduktion) und deren Eigenart darin besteht, daß sie *hinter* die Situation zurückgeht, bei der die *Frage* des Psychologismus, d. h. der Verwechslung von Empirie und Apriori, überhaupt gestellt werden kann.

Gegenüber der «hellenischen» Schau des reinen idealen Ansich ist die jüdisch-christliche oder personalistische Haltung, die Wahrheit und Glauben, Erkennen und Bekennen, Wissen und Wollen zusammenfallen läßt, einerseits *aktiver* und *dynamischer*, auch natürlich viel mehr ethisch (praktisch) als ästhetisch gerichtet; aber alle Aktivität bleibt hier innerlich; die Wahrheit *wird* (als geprägte Entscheidung; ihr Motiv als Vorstellung dagegen bleibt zeitlos); allein ihr Werden im Akt ist doch nur von sekundärer *ontologischer* Bedeutung gegenüber dem allein vollen, wirklichen Sein des Ich, auf das es eben erstlich und letztlich ankommt, und die Einbeziehung der Wahrheit, des Wertes und der Wahrheit- und Wertprägung (der Ausdruck «erfassen» oder «finden» wäre schon zu griechisch-kontemplativ) bedeutet eine ungeheure Bereicherung der Monas. Die Kehrseite ist selbstverständlich eine ebenso ungeheure Verarmung des Nicht-Ich (genauer: der Nicht-Iche), der Ideenwelt, die so ihre normative, antreibende Wirkung einbüßt, und von dieser Seite aus betrachtet ist die Ontologie des Personalismus *passiver und statischer*, sie entwesentlicht das Werden und die Entwicklung (vgl. Relig. 519). Der Personalismus läßt die stolze Herrlichkeit des Idealismus zusammenstürzen, und wenn der Idealismus den Alltag verklärt durch die Ausrichtung auf das unsichtbare Vollkommene, so daß z. B. die Baukunst einen mächtigen Antrieb bekommt, indem ihre Werke zum Gleichnis und Abbild der reinen Schönheit werden *sollen*, wenn der Idealismus *fordert* und durch dies Fordern adelt, wenn der Idealismus eine *Spannung* errichtet zwischen dem bloß Seienden und dem Seinsollenden, unserem ganzen individuellen und kollektiven Leben eine «vertikale» Richtung aufzwingt und die Gegenwart erst durch die Beziehung auf das Ewige heiligt — so ist der Personalismus «horinzontal», herb, illusionslos, «grau», «asketisch», er schätzt die «Gegenwart» am höchsten, weil «Bewegungen immer nur in der Gegenwart stattfinden» und «alles, was nicht Gegenwart ist, nur als Gedankeninhalt vorgestellt wird» und nur Gegenwart Wirklichkeit hat (Psych. 112, 117, vgl. Grisebach), er zerstäubt die schimmernde Aura, die im Idealismus das Einzelne als Gleichnis des Allgemeinen

umschwebt, er vernüchtert die Wahrheit und holt den Wert aus dem Wolkenreich auf die Erde herunter, er bäumt sich grimmig-ikonoklastisch gegen die Zumutung auf, das Ich erst durch dessen Teilhabe an dem Logos würdig sein zu lassen, er rafft die Ideen unwirsch an sich, zerstört alles reine Ansich als «Projektion», rüttelt das Ich aus der beschaulichen, glückhaften Hinnahme des lichtvollen Idealen auf, zwingt es, sich vom idealen Nicht-Ich abzukehren und ruft es zur Versenkung in sich selbst, belauscht sich, wie in autistischer Introversion, bei seinen Akten, und gönnt der θεωρία nicht einmal den guten Teil der Selbstlosigkeit, denn es ist eine Hybris, das Ideale im Erkennen schauen zu wollen, und der überhebliche Geist wird eingespannt in ein gemeinsames Joch mit Orexis und Epithymie.

Wollte man aber den Idealismus vorziehen, weil er schöner und erhebender sei, weil es ein berückender Gedanke sei, unser Leben ausgerichtet sein zu lassen auf das Reich intelligibler Ewigkeit, weil das «Palais der Formen» (Relig. XVIII) großartiger, bunter, lichter sei als das «unscheinbare Ich» (Psych. 229) und seine «graue» Metaphysik (Metaph. XXVI), wollte man also sich für den Idealismus entscheiden und für die bezaubernde Zweiweltenspekulation, dann — dann würde man gerade damit die antiidealistische Lehre bestätigen, die die Wahrheit als Entscheidung, Bekenntnis, Vorziehen und Wählen erkennt.

Dennoch hat die personalistische Lehre ihr eigenes Ethos und ihr eigenes Pathos, und Wahrheit und Wert, deren Prägung so illusionslos auf «Lustüberschuß» zurückgeführt wurden, versinken doch nicht in die positivistische Oede. Wäre es nicht paradox, von *horizontaler Gotik*, von nüchterner Mystik, von kalter Glut zu sprechen, wären wir versucht, dies Eigentümliche Teichmüllers so zu kennzeichnen. Der machtvolle Auftrieb des Baus wird gewissermaßen gestaut und ins Ontologisch-Horizontale umgesetzt. Es ist nicht ganz leicht, begrifflich zu formulieren, was wir hier spüren; möge das Koordinatensystem des Lesers wenigstens semiotisch betätigt werden. Wir sind auf diese paradoxen, aber als Hindeutung auf Unmittelbares vielleicht nicht ganz wertlosen Wendungen gekommen, indem wir uns fragten, wie es sich erkläre, daß Teichmüller, der als Christ die prunkende Formenwelt zerbricht, doch so enthusiastisch von ideellem Sein spricht und wie ein Erzidealist den Mut zur Wahrheit preist und die Macht der Vernunft,[1] uns den Kampf des «Christ-

[1] Vgl. Heinrich *Rickert*, Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie, J. C. B. Mohr (Tübingen), 1931, S. 10 ff., über Hegels «Mut zur Wahrheit» als Voraussetzung eines «wissenschaftlichen» Philosophierens im Gegensatz zu dem «vorwissenschaftlichen» Philosophieren, das von der «lebendigen» oder «existierenden» Persönlichkeit ausgehe, desselben Verfassers «Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit» in «Die Philosophie des Lebens» (1920), sowie «Geschichte und System der Philosophie» in Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XL (1931), Heft 1, S. 13—15, 23, 31, 38 (gegen Kierkegaard; «ein Philo-

lichen» und «Hellenischen» in ihm vergegenwärtigten und sein innerstes Anliegen, das einmalige, nicht vertretbare, unvergängliche Ich, das, wenn es philosophiert, nicht unpersönliche Urteilsfindung vollzieht, wie die alten Römer den guten, unbestechlichen Richtern nachrühmten, sie seien «fungible Personen», d. h. ersetzbare Apparate der Rechtsprechung, die immer eindeutig ausfallen soll, mag Titus oder Cajus die Entscheidung fällen; sondern sich ganz für die Wahrheit einsetzt, sie als einmalig existierendes erzeugt, sie wundersam gebiert. Und wir sahen dann, wie all das Zurückgedämmte, Gebändigte, an dem Emporwachsen ins Ueberwirkliche Verhinderte, gleichsam als getauftes Hellenentum in die horizontale Ontologie übergeführt wurde. Führen wir einige Stellen an. In der frühen Schrift über die «Unsterblichkeit» findet sich wiederholt das Bekenntnis zur Mystik (S. VI, 155, 200 f.) und die Philosophie erkennt hier in Begriffen *dieselbe* Wahrheit, die die Religion als Mysterium verkündet. Metaph. III f. wird die Philosophie als die «allgemeine Atmosphäre, in welcher die denkende Menschheit atmet», bezeichnet, an ihrer «Wahrheit und Geltung» hat «jeder Denkende» ein «natürliches Interesse», und Melanchthon wird angeführt, um zu zeigen, daß die «höher Gebildeten sich in Lehnspflicht zu einem philosophischen System halten»[2], denn die philosophische Wahrheit ist das «Lebenselement», das uns «beherrscht, erleuchtet und trägt», wie unsere Muttersprache, und es ist unerläßlich, in philosophicis Partei zu ergreifen. «Der einzige sittliche Reiz, den die Philosophie nicht verschmähen kann, weil er ihre Geburtsstätte bildet, ist die Liebe zur Erkenntnis und die Freude an der Wahrheit» (Metaph. XXVI[3], «Wenn die Nation nicht zugrunde geht, so hat er (scil. der Positivismus) keine Aussicht auf langen Erfolg, da jeder Aufschwung immer den Glauben an die Wahrheit voraussetzt und neu erzeugt; denn

---

soph, der diesen Namen verdient, redet nie als dieses, nur hier und jetzt vorhandene «Ich», sondern immer in der Weise, daß jeder Hörer seiner Worte und jeder Leser seiner Schriften sich an seine, des Philosophen, Stelle zu setzen vermag. Darum kann man in der Regel in wissenschaftlichen Schriften statt «ich» auch «wir» sagen, ohne damit den Sinn des Gemeinten zu ändern»), 39 («es gibt keine individuelle Wahrheit»), dazu a. a. O. Heft 3, S. 403 ff. Rickert ist sozusagen der personifizierte Grenzbegriff für die der Teichmüllerschen diametral entgegengesetzte Haltung. — Ueber *Eucken* vgl. Karl Joël, «Das Ethos Rudolf Euckens» (Pädag. Magazin, Heft. 1142, 1927), S. 8, 11 f.

[2] *Melanchthon* (Erotem. Dialectic. Vitebergae, 1557, lib. IV. p. 250: Ut unumquemque decet civitatis certae aut bene moratae civem esse, ita decet certae et honestae scholae auditorem dici, Aristotelicos nos esse profiteamur. Vgl. dazu *Solons* Pflichtgebot, Partei zu ergreifen, wenn der Staat gefährdet ist und Entscheidungen getroffen werden müssen. — Da Teichmüller nie einen ihm gleichgültigen Namen zitiert, sondern nur Wahlverwandte oder Feinde, ist die Vermutung gestattet, daß ihn Melanchthons philosophische Lehre ansprach (wohl die Christianisierung des Aristoteles, die Offenbarungslehre, der Nominalismus).

[3] Im Original steht fehlerhaft: «Den einzigen sittlichen Reiz, den die Philosophie nicht verschmähen kann, usw.»

Kraft und Wahrheit sind Koordinaten, ebenso wie Schwäche und Zweifel zusammengehören» (Relig. 360). Es ist «ehrlich und Pflicht, eine wissenschaftlich erkannte Wahrheit auch der Religion gegenüber aufrecht zu erhalten und lieber den Stachel des Widerspruchs zwischen diesen beiden Mächten schmerzlich zu erdulden, als dem wissenschaftlichen Gewissen untreu zu werden» (Unsterbl. 121; aber — so lautet die Fortsetzung — das Zeugnis der Erkenntnis kommt mit der Stimme der Offenbarung überein). «Wir sind Philosophen und haben Muße zu hören und zu richten, und, wenn wir eine Passion haben, so ist es *Passion, die Wahrheit zu erkennen und ihr alles zu opfern*» (Psych. 18). Spräche so Einer, dessen Haltung in ominösem Sinne als «psychologistisch» zu bezeichnen wäre, wenn er auch allerdings (Psych. 142) sagt: «Wo uns Erkenntnistätigkeit, von Zustimmung oder Befriedigung des Gefühls begleitet, bewußt wird, sprechen wir von Wahrheit»? Ist das wirklich erkenntnistheoretischer Hedonismus?

Liegt nicht in dem Begriff des «Gefühls» die Auflösung des anscheinenden Widerspruchs zwischen jener Höchstschätzung der Wahrheit und dieser aktmäßigen Zergliederung ihrer? Ist das «*Gefühl*», das die Worte prägt und ein an sich gleichgültiges ideelles Sein erst zur Wahrheit (als persönlich erfaßten) macht, es in das reale Sein des Akts überführt, ein armseliges, gegenständliches, psychologistisches asylon ignorantiae gegenüber dem Idealismus, oder ist dieses Gefühl vielmehr des Höchsten — der Heiligkeit — fähig und überhaupt nicht «gegenständlich» zu erkennen, sondern nur semiotisch zu verstehen?

Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß es mit der Ablehnung des rationalistischen oder «idealistischen» Dualismus, mit der Aufhebung des projektivischen Objekts und mit dem Rückgriff auf das Gefühl, das, in Fortbildung scholastischer Ansätze, mit dem Willen zusammengebracht wird, seine besondere Bewandtnis hat: Es handelt sich nicht um die «psychologistische» Wegdeutung des Ideellen, sondern um eine *religiöse* Auflehnung gegen den Idealismus, gegen den «Pantheismus des Gedankens» (Relig. 474 ff.), von Platon bis Fichte und Hegel, der die ewigen und identischen Ideen in der intellektualen Intuition zu erfassen und so einen «Akt der Apotheose des Menschen in der Erkenntnisfunktion» zu vollziehen sich anmaßte (Relig. 502) und «das wahrhafte Sein nur als das Allgemeine auffassen» konnte (Relig. 541), während das personalistische Christentum das wahrhafte Sein in dem individuellen Ich findet (Metaph. 348) und «*unter Wahrheit nicht bloß das theoretische Erkennen, sondern auch das praktische Leben begreift*» (Phil. Chr. 11). Natürlich ließe sich dieser Deutung des hellenischen Idealismus sachlich entgegentreten, auch Hölderlins geniale Intuition von der griechischen Frömmigkeit ausspielen. Allein, damit müssen wir uns, wenn

wir Teichmüller verstehen wollen, abfinden: «Idealismus» bedeutet ihm Panlogismus, Intellektualismus, Rationalismus, bedeutet ein Auflösen des Subjekts im Denken, das allein wahrhaft wäre. Aber es gibt kein Denken und kein Gedachtes ohne das Ich. Die Tilgung der Subjektunabhängigkeit von Wahrheit, Wert, von idealem Sein überhaupt, die wie eine Privation erscheint im Hinblick auf die stolze Herrlichkeit von «Vernunftsubstanzen», erweist sich, bei näherem Zusehen, als eine Rangerhöhung, denn es ist von größter Wichtigkeit, in das Koordinationssystem des in seinen Akten realen Ich einbezogen zu werden. Aus einer bloßen projektivischen Hypostase wird die Wahrheit zur lebendigen Wahrheit des von ihr ergriffenen Ich, Wahrheit und Wert hören auf, ein Draußen zu sein, das geschaut, gefunden, abgebildet werden kann, sie werden zu Entscheidungen, es gibt — könnte man pointierend sagen — nur Wahrheiten *cum* ira et studio, die Wahrheit wird höchster Opfer würdig, sie wird ein Jasagen zum «Ganzen»; das Wort: «Ihr seid nicht aus der Wahrheit» heißt — lesen wir Phil. Chr. 11 —: «Ihr *handelt* nicht der Wahrheit gemäß; *Gott*, der «als Einheit der Einheit des Ich gegenübertritt (= Religion)», manifestiert sich «zugleich nach den drei Funktionen der menschlichen Seele: als *Wahrheit*, als Liebe, als Macht» (Phil. Chr. 53): *Gott* wird im Bewußtsein vorgefunden, er gehört (als erfaßbarer) zum Ich, es ist, obwohl Teichmüller es entschieden bestreiten würde (vgl. die Kritik des Angelus Silesius, Relig. 460 ff.), doch uneingestanden eine mystische Vertraulichkeit dabei, die uns manchmal zunächst verletzt und ärgert, so lange nämlich wir nicht bedenken, daß die Aufhebung der absoluten Diastase zwischen Gott und Ich hier nicht Vermenschlichung Gottes, sondern in einem bestimmten Sinne fromme Selbstvergottung bedeutet und als Selbstaufgabe und Zusammenfließen mit dem Wesen alles Seins erlebt wird, so scharf auch Teichmüller die Selbständigkeit des Ich Gott gegenüber betont. Aus diesem Einswerden der Ich-Ebene mit der Gott-Ebene in der Lehre vom Sein wird das Horizontale. Die Inbrunst bleibt unvermindert, sie kann sich nur nicht mehr auf ein Anderes hinaufrichten, denn der Himmel wird entgöttert (Rückgängigmachung aller Projektionen), sie wird verwandelt in Inbrunst des Gottverzehrens durch das gottsuchende Ich. Ob Teichmüller mit seinem aus historischen Verstrickungen herausdestillierten «Christentum» dem Pantheismus, den er scharf ablehnt, *wirklich* entgangen ist, und ob die persönliche Transzendenz Gottes sich *organisch* in sein System fügt, mögen theologische Untersuchungen feststellen; er selbst identifiziert seine Metaphysik mit dem reinen Christentum und würde wohl keinen Ehrentitel freudiger entgegengenommen haben, als den eines philosophus christianissimus. Uns lag daran, unser *Bild* von horizontaler Gotik zu erläutern, ein Bild, das einen eigentlich unsagbaren und doch deutlich

erlebbaren und daher verstehbaren Sachverhalt im Bewußtsein weckt, eben als eine Aenderung der Wachstumsrichtung religiöser Inbrunst, die nicht mehr sehnsüchtig ins Darüber oder Hinüber emporsteigen darf (weil es keinen absolut transzendenten Gott als irgendwie erfaßbaren, keinen Gott als intelligibles Objekt gibt), die aber stürmisch danach drängt, sich auszuwirken und nun ins Ontologische umschlägt.[1]

Diese «horizontale Gotik» — die sozusagen a priori zu erwartende Umkehrung bei Nietzsche findet sich in seinem «Perspektivismus von oben» und «Perspektivismus von unten» — hängt, wie wir vermuten, damit zusammen, daß bei Teichmüller, dem Traditionsgesättigten, zwei verschiedene Fragestellungen vermischt werden: die ontologische und die theologische. Jene bezieht sich auf Sein und Wesen, sucht sich durch die «Fata Morgana des Lebens», die «scheinbare Welt», hindurchzukämpfen, um zum Wirklichen (das Teichmüller abwechselnd als Substanzen, Monaden, Realität, Existenz, Seelen, Iche, prototypisches Sein, individuelles Dasein, selbständiges Einzelnes, Personen, Zeitloses, Ungewordenes und Unvergängliches, Wesen, Subjekte bezeichnet) vorzustoßen. Die theologische aber bezieht sich nicht auf das Wesen im Gegensatz zum Phainomenon, sondern auf das Absolute, doch es fehlt bei Teichmüller eben die Transzendenz des Absoluten und damit die Ebene, auf die eine getrennte theologische (besser: religiöse) Fragestellung erst hätte projiziert werden können. Das Absolute wird in der ontologischen

[1] Obwohl wir von Gotik nur bildlich sprechen, möchten wir nicht unterlassen, zu erwähnen, daß ihre Haltung hier doch nicht ungerechtfertigt angerufen wird, so radikal verschieden die Gotik-Deutungen auch sein mögen, die, jede in ihrer Art, bei allen Widersprüchen untereinander, etwas Richtiges andeuten, aber freilich einseitig übersteigern, so wenn Wilhelm *Worringer* (Formprobleme der Gotik, 1911) sie als «erhabene Hysterie», «Maßlosigkeit» und «Erlösung von unseliger Zerrissenheit in der Betäubung, im Rausch» empfindet, wenn Karl *Scheffler* (Geist der Gotik, 1917) ihren «barbarischen» Gegensatz zur griechischen Klassik hervorhebt als den Stilwillen des «Uebermaßes», der «Freiheit», der «Unruhe» und des «Leids», wobei freilich die Schefflersche Analogie zwischen mittelalterlicher Gotik und ägyptischen Pyramiden, indischen Pagoden, amerikanischen Wolkenkratzern als Verwischung des Spezifischen und Verkennung des antiken Erbes, der geistigen Ordnung der mittelalterlichen Gotik abzulehnen ist; vgl. das scharf sehende und tief schürfende Buch von Max *Dvorak*, «Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei», (1918). Es ginge nicht an, so komplexe Fragen beiläufig zu berühren, es sei nur gestattet, darauf hinzuweisen, daß gotische Baukunst verschieden erlebt werden kann, je nachdem man seine Aufmerksamkeit auf das Werden der Teile oder auf das Sein des Ganzen richtet. Im ersten Fall erlebt man sehnsüchtiges Aufgerichtetsein und lodernde Inbrunst, im zweiten Fall die statische Harmonie des Stufenbaus von Potenzen und Formen, und in diesem Sinne läßt sich jede gotische Kirche als ein Denkmal für den aristotelischen Thomismus betrachten. Ein Erlebnis der Unendlichkeit braucht sich bei Betrachtung von mittelalterlich-gotischen Bauwerken nicht einzustellen; auch jene Sehnsucht und Inbrunst findet im Werk selbst Erfüllung. Das Mittelalter ist nicht unbegrenzt, sondern vollendet, auch wo es Steine hymnisch singen läßt.

Dimension gesucht und gefunden — mystisch ersehnt, rational eingebettet —, bei genauem Zusehen kein organischer Bestandteil der ontologischen Analyse, sondern ein Einbau, freilich ein mächtiger, und an dieser architektonischen Feststellung wird nichts durch den Umstand geändert, daß es gerade der Einbau war, um dessentwillen der Architekt das Ganze ausgeführt haben mag, denn in diesem Einbau — in der Geborgenheit der Allsubstanz — wohnt die Unsterblichkeit.

Wir müssen darauf bestehen, daß die Teichmüllersche Wirklichkeitsphilosophie für die Würdigung trennbar ist von der Teichmüllerschen pantheistischen oder panentheistischen Spekulation und daß gerade in dem Durchbruch zum wirklichen Ich Teichmüllers Entscheidendes und für die Gegenwart Fruchtbares zu erblicken ist.

Der Kampf Teichmüllers gegen den «Pantheismus des Gefühls» (Tauler, Dionysius Areopagita, Angelus Silesius) und insbesondere gegen Schleiermacher, dessen Religionslehre «falsch», aber «nach psychologischer Betrachtungsweise erklärlich» sei, so daß die Gefühlsreligion «gar nicht widerlegt werden zu können scheint» (Relig. 463 f.), gilt *nicht* der Hervorhebung des Gefühls im Pantheismus, sondern dem Unterschätzen des «substanzialen Seins, das die Funktionen ausübt», also des unsterblichen Ich (ebenda). Immerhin wird dem «Mystizismus»[1] «ein gewisser Wert» zugestanden, wenn nur «wir auch die handelnde und erkennende Funktion als ebenbürtig neben das Gefühl stellen und zugleich das Ich als Inhaber aller dieser Funktionen in seinem Verhältnis zu Gott erhalten und es niemals pantheistisch verschwinden lassen», sonst haben wir «*keine Maßstäbe des Wertes*» für die Gefühle (Relig. 466 f.) und laufen Gefahr, Wollust und Rausch für Religion zu halten. Wie das wirkliche Sein selbst nicht vernünftig, aber die Vernunft für den Begriff des Seins zuständig sei, so kann das Gefühl für sich allein nur stammeln und erst durch das Spiel der Aktkoordination im Ich wird es zur Basis für Entscheidungen über Wert und Wahrheit. Die zugegebene «scheinbare Aehnlichkeit» der personalistischen Metaphysik bezw. des Christentums mit der Religion des Gefühls (Phil. Chr. 11) darf also nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Christentum eine «Vereinigung mit Gott» fordert, die «auf Unterscheidung beruht» (ebenda). Nur das Unterschiedene kann sich vereinigen. Aber vereinigen kann sich doch nur, was nicht absolut verschieden ist, und es will uns scheinen, als stünde hier Teichmüller der katholischen analogia entis nicht ferne.[2] Es gäbe nur eine Möglichkeit, solchen Konsequenzen zu entgehen: die Ausschaltung der ganzen Religionsphilo-

[1] *Mystizismus* hat die Religion des Gefühls, in der die Erkenntnistätigkeit ausgeschaltet oder herabgesetzt wird, *Quietismus* die Religion des Gefühls, in der das Handeln sich verflüchtigt (Phil. Chr. 11).

[2] Den entschiedenen Gegensatz bildet hier natürlich die Theologie Karl Barths.

sophie aus dem metaphysischen System Teichmüllers, der Verzicht auf das «unmittelbare» Gott-Bewußtsein als «Quelle» der Erkenntnis, wie Teichmüller selbst es in der Darstellung hie und da tut, aber alle auf andere Weise zustande gekommenen Vorstellungen von Gott würde der Teichmüllersche Personalismus als projektivische Erschleichungen und Hypostasierungen verwerfen, wie er denn jeden Vorwurf, er mache metaphysische, theologische, logische, wertphilosophische Fragen zu «psychologischen», beantworten würde mit dem Hinweis auf seinen «kritischen Ausgang vom Bewußtsein» (vom Ichwirklichen) und mit der Konterattacke gegen den «Dogmatismus», der allem Reden von einem subjektunabhängigen «Sein» irgendwelcher Art zugrunde liege, so daß es (nach Teichmüller) schon projektivisch (dogmatisch) wäre, auch nur den Gedanken aufkommen zu lassen, es «gäbe» eine *andere* oder es «gäbe» *mehr* Wirklichkeit als Ich-Wirklichkeit, während die «Gegenpartei» natürlich in der Zentralstellung des Ich ein «positivistisches» Moment (die «Gegebenheit» des Ich) und in der Beschränkung des Ursprungs und Bestands der Wirklichkeit auf das Ich oder die Iche eine unberechtigte Vorwegnahme zu erblicken geneigt sein wird, wie sie auch andererseits dem metaphysischen Individualismus (Personalismus) gerne den Uebertritt aus der Erkenntnistheorie in die Ontologie, aus dem Reich des Ich in das Reich des Nicht-Ich verwehren wird. Dort wie hier wäre ein Präliminarium einer ernsthaften und fruchtbaren Diskussion die Verständigung über die behauptete *Seinsweise* der Nichtich-Wirklichkeit und über die Seinsweise des *Wissens* um ein Nichtich, und man würde vielleicht doch viel Gutes an der Teichmüllerschen Unterscheidung der subjekthaft wirklichen («substantialen»), funktionalen («reale Akte») und ideellen Seinsweise finden, z. B. dies, daß diese klare Unterscheidung Zweideutigkeiten und Vertauschungen erschwert. Aber ist das Wissen von diesem dreifachen Sein (Ich, Akt, Inhalt) nicht selbst nur ein gegenständliches Wissen? Auf diesen Punkt kommt es, wie schon betont, bei der Kritik *entscheidend* an.

Sehr vieles nämlich an den Teichmüllerschen Lehren läßt sich beanstanden, sei es mit einem «perspektivischen» (relativen) Recht, sei es um der historischen Genauigkeit willen, sei es — dies wiegt am schwersten — im Sinne einer gewissermaßen immanenten Kritik, die den Ausgangspunkt des Erlebens akzeptiert, aber die in concreto gebotene phänomenologische Analyse des Erlebens so oder anders anficht und die Sinndeutung der Existenz vermißt. Was die *perspektivische* Kritik betrifft, so gibt es auf jedem beliebigen Gebiet bei Teichmüller Lehren, die angegriffen werden könnten, und zwar in berechtigter Weise von einem bestimmten Standort aus: dies ist die Kehrseite und — die glänzendste Bestätigung seines «exsolutorischen» Verfahrens, das ein Ergebnis anstrebt, in dem alle Teilsichten auf-

gehoben sind, wie er z. B. Metaph. 342 f. den «Idealismus» über den «Realismus» und dann den «Realismus» über den «Idealismus» siegen läßt und sich selbst jenseits oder besser diesseits des Kampfes stellt, indem er die Wahl zwischen den «Dingen» und «Ideen» als projektivisch überhaupt ablehnt. Die *historischen* Aussetzungen berühren das Wesen der Lehre nicht, so viel sich z. B. gegen die Interpretation der Platonischen Seele, oder gegen die inadäquate Behandlung der Transzendentalphilosophie Kants, oder gegen das merkwürdig zwiespältige Verhältnis zu dem für Teichmüller doch so wichtigen Verfasser der «Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins» (so hatte bekanntlich Hegels «Phänomenologie des Geistes» ursprünglich geheißen) und das geflissentliche Uebersehen der irrationalistischen Kontrapunktik der Hegelschen Symphonie, auch einwenden ließe, und ebensowenig zentral sind die schon in der Literatur geltend gemachten oder mit Leichtigkeit noch geltend zu machenden Einwände über diese oder jene Einzellehre. Jene tiefere Kritik aber, wie sie etwa von der *Häberlinschen* Metaphysik aus vermutlich zu lauten hätte — es fehle bei Teichmüller die innere Problematik der Existenz (deren psychologischer Aspekt die Entzweiung von Geist und Trieb ist), die eigentlich metaphysische Sinnfrage, die «Ideologie», die Begründung der Möglichkeit der «moralischen», «ästhetischen» und «religiösen» Haltung, der Aufschluß über die «existentielle», nicht bloß ontologisch-erkenntnistheoretische Bedeutung des von dem «Wissen» so scharf getrennten «Erlebens», die Bedeutung des Perspektivischen, vor allem der Zeit (was mit Teichmüllers Hauptanliegen, die Endlichkeit zu überwinden, zusammenhängt) — diese Kritik würde nicht nur mit dem prinzipiellen Ausgangspunkt (dem Ichwirklichen) verträglich sein, sondern sich selbst auf diesen berufen, denn es läge ihr daran, sich des Icherlebens als des Zugangs zum Wirklichen eben in ausgiebigerer Weise zu bemächtigen.

An der metaphysischen Berechtigung des Unterfangens, «projektivische Hypostasen» (z. B. «das Nichts», «die Idee», «der Raum», «die Zeit an sich», «das Leben», «der Staat») abzuschütteln und von dem Ichwirklichen auszugehen, wird auch dann nicht gerüttelt, wenn gesagt wird, für uns Menschen sei die perspektivische Auffassung nun einmal maßgebend und z. B. die Zeit, in der wir lebten und stürben, sei für uns die «reale» Zeit. Hier würde es genügen, an die Aristotelischen Worte von der Uneigennützigkeit, Selbstgenügsamkeit und Freiheit des metaphysischen Forschens zu erinnern. Die echte Metaphysik, die sich über das Sein überhaupt verwundert, hat für Abbé *Galiani* (1728—1787), von dem der Spruch stammt: «Wir sind nicht für die Wahrheit geschaffen. Sie darf uns nichts angehen. Was uns angeht, ist die optische Täuschung», und für die späteren positivistisch-pragmatistischen Freunde des Witzvirtuosen Abbé Galiani, die sich

ingrimmig gegen Teichmüllers Lehre auflehnten, nur eine Antwort: Δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα, καὶ μὴ ἄλλου, οὕτως καί αὐτὴ μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν. Μόνη γάρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκέν ἐστι *(Arist. Metaphys. A 982b.)*. Aber gerne stellen wir fest, daß Teichmüllers Zeitlehre und Phänomenologie überhaupt einer praktisch-realistischen Ausgestaltung zwar bedürftig, aber durchaus fähig ist; ihm selbst lag vor allem daran, massive und naive Zeitvorstellungen zu zerstören und die Zeit in das Ich zurückzunehmen, statt das Ich in der Zeit sein zu lassen, während wir heute vielleicht gerade der Kehrseite des Zeitproblems — der (perspektivisch errechenbaren) *Objektivität* der Zeit — besonderes Interesse entgegenzubringen geneigt sind; eine «transsubjektive *Wirklichkeit*» der Zeit würde Teichmüller selbstverständlich als anthropomorphistisches Vorurteil von sich weisen, aber in seinem technischen Weltsystem selbst liegen sehr ausgiebige Quellen für eine existentielle Besinnung, und es ist, vorausgesetzt, daß man für die «scheinbare Welt» nicht gerade die «subtantiale» Würde des Wirklichen beanspruchen will, letztlich nur eine Akzentverschiebung oder Wertung, wenn das Interesse — sei es theoretisch, sei es praktisch — einmal weniger dem ontologischen Hintergrund als dem phänomenologischen Vordergrund sich zuwendet, und die perspektivische *Realität* der Zeit wird ja durch die metaphysische Demaskierung ihrer nicht berührt. Aehnlich ausgestaltungsfähig ist die Teichmüllersche Lehre von der Wahrnehmung. Der Aufweis der prinzipiellen Fehlerhaftigkeit des Ausgangspunktes aber müßte für die Metaphysik Teichmüllers vernichtend sein; und er allein vermöchte es zu sein.

Wir schalten also alles aus, was nur peripherisch ist, wie wir alle Einwände von relativer (perspektivischer) und historischer Berechtigung ausschalten, denn die perspektivischen sind einkalkuliert in das exsolutorische System, die historischen aber betreffen grundsätzlich bloß die quaestio facti im Gebiet der Philosophiegeschichte und Interpretation. Wir ignorieren die vielen positivistischen, materialistischen, projektivischen Schlacken der Darstellung, denn wir wissen, die Intention ist rein metaphysisch, die Philosophie hat mit empirischen Methoden, mit naturwissenschaftlichen Konstruktionen, mit Gehirn und Stoffwechsel und Körper nichts zu schaffen, höchstens kann sie beiläufig die analysierende und isolierende Naturwissenschaft in die Schranken weisen, sie daran erinnern, daß sie die Wirklichkeit nie erfasse, sondern mit der perspektivischen Optik unserer Gesichts- und Tasterlebnisse hantiere, daß ihr Gegenstand nicht subjektive oder transsubjektive Realität, sondern nur ideelles Sein, das die Ueberschreitung des semiotischen Bereichs zu einer «Pseudo-Naturphilosophie» führe, die Erscheinungen seinsmäßig zu erfassen wähne, Bilder, sinnliche Synthesen hypostasiere,

Raum und Zeit und Bewegung und Ursache verdingliche. Wir wissen, daß Positivismus zwar als irregeleiteter Realismus anerkannt, aber die Positivisten wegen der Verwechslung des phänomenalen Seins mit dem wirklichen mit den Narren verglichen werden, die den Schatten messen und dabei die Sonne leugnen, und mit den sine patre filii (Metaph. 344 f., vgl. Psych. 76). Wir wissen, daß die personalistische Philosophie die Dualität von Idee und Materie, von Psychischem und Physischem auflöst, den Materialismus, der das lebende reale Ich leugnet, den Idealismus, der das individuelle Ich im Allgemeinen und Gedanklichen aufgehen läßt, zu überwinden trachtet durch den Rückgang auf die Existenz des Ich, dessen Einheit mit keiner gegenständlichen Einheit zu vergleichen ist, weil sie erst für alle Einheit das Paradigma abgibt. Was kümmern uns also zeitbedingte Wendungen und Vergleiche bei Teichmüller, dieser Fremdkörper in seiner Lehre, die mit ungeheurer Vehemenz die Hypostasierung des Sinnlichen zum Ansich-Substrat brandmarkt und an Stelle der scheinbaren Welt der Materie das die Perspektiven setzende schöpferische Ich allen wirklich sein läßt in ontologischer Souveränität, das Ich, für das selbst Leibnizens Monade immer noch zu gegenständlich und zu quantitativ gefärbt sei, das Ich mit seinen Akten und ihren Inhalten, in denen es sich nicht verflüchtigt, denn es ist nicht Denken, nicht Gefühl, nicht Handeln allein, könnte es doch sonst die drei Funktionen nicht koordinieren und überblicken, das Ich als Besitzer und Träger *seiner* Funktionen, nie erkennbar, weil das wirkliche Ich umfassender ist als das gedachte, vernünftige Ich und nur semiotisch verstehbar, erfaßbar im unmittelbaren Selbstbewußtsein, das für Selbsterkenntnis nur einen Beziehungspunkt abgibt. Wir schließen alle Einwände a limite aus, die sich an die Darstellung klammern und die Intention verkennen, denn wir wollen ja nicht rechthaberisch billige Triumphe erjagen, sondern einen ungewöhnlichen Denker verstehen, der sein Pathos des Individuellen gegen das Allgemeine der «Naturgesetze», der mechanistischen Kausalität, der Gattung und der Gesellschaft mit nicht geringerer Intensität einsetzt als gegen das Allgemeine des Logos, und, indem er durch entschiedene ontologische Wendung zur Existenz und zur Person das 19. Jahrhundert überwindet, unserem Heute präludiert.

2.

Aber noch ein Weiteres wollen wir ausscheiden, obwohl wir genau wissen, daß der Beweggrund des Ausscheidens uns von der orthodoxen Teichmüller-Nachfolge niemals wird vergeben werden. Wir weisen nämlich alle Einreden gegen den theologischen Aspekt der «Substantialität» der Seele ab, und zwar weil die Passivlegitimation fehlt: die Philosophie Teichmüllers wird durch solche Einreden gar nicht betroffen. Wir wagen die Behauptung, daß das

Prinzip, worauf Teichmüllers Philosophie beruht und worin, wie wir schon in dem Titel dieser Schrift ausgesprochen haben, für uns ihr Denkwürdigstes beschlossen ist — die Wiederentdeckung des Ich, methodisch der «Ausgang vom Bewußtsein» (vom Ichwirklichen), die Analyse des Urständlichen und die auf sie gegründete Ableitung der Idee vom Sein — daß dieses Prinzip als solches abtrennbar ist von dem theologischen Aspekt der «Substantialität» der Seele, von der Unsterblichkeitsmetaphysik, die zwar denkpsychologisch zweifellos Teichmüllers Hauptanliegen war, und daß die Entscheidung über den *philosophischen* Rang Teichmüllers unabhängig davon, wohl aber in Würdigung seines *Prinzips* fallen wird. Man könnte hier eine Analogie mit Descartes feststellen. — Schon Lotze, der die «Psychologie ohne Seele» aufs schärfste abwies, empfahl doch gelegentlich Vorsicht in bezug auf die Seelensubstanz. Es ist uns wohl bekannt, daß die legitimen Testamentsvollstrecker und Gesinnungsfreunde Teichmüllers (Ohse, Koslow, Klockner, A. Müller, heute vor allem Tennmann) gerade auf Substantialität der Seele und ihre theologischen Konsequenzen das allergrößte Gewicht legen und in dem Festhalten an diesen Konsequenzen treu und pietätvoll dem Meister selbst folgen. Indessen, wenn wir es für erwünscht halten, die Ich-Philosophie Teichmüllers aus ihrer theologischen Verstrickung zu lösen, ohne in den Fortlageschen Begriff des substratlosen Tuns zurückzufallen, wenden wir nur das von Teichmüller selbst gestattete und virtuos gehandhabte Verfahren der «logischen Chemie» an. Die Lenkung der Aufmerksamkeit auf das philosophische Prinzip der Ichlehre unter methodischer Hintansetzung (nicht prinzipieller Preisgabe) der Seelenmetaphysik geschieht nicht *gegen* die Theologie, sie soll nur ein Mittel sein, um den Eigenwert der Ichlehre und ihre philosophische Autarkie besser würdigen zu können, und zugleich freilich der Neigung vorbeugen, aus dem Substanzcharakter der Seele, der ursprünglich nichts anderes bedeutete als das Prototypisch-Sein des Icherlebens für alles Wirkliche, später zu folgern, da die Seele eine Substanz sei, könne sie gar nicht untergehen, denn die Versuchung liegt zu nahe, das Erleben des Wirklichen oder die Selbstoffenbarung des Ich, von Teichmüller zuerst etwas zögernd («. . . wenn es sich nun darum handelt, einen *Namen* für die Einheit des Ich zu finden, so können wir sie nur die substanziale Einheit *nennen*. Das aber, was darunter zu *verstehen* sei, können wir *nur* finden, indem wir das Ich selbst sich offenbaren lassen», Metaph. 71) als «Substanz» *bezeichnet*, hinterher, in dauerndem Gebrauch, begrifflich zu verfestigen und aus dem *Begriff* der Substanz ihre Unvergänglichkeit zu folgern. Geht man nur vom Icherleben aus, so findet man die «Unsterblichkeit der Seele» nicht vor. Es ist nicht notwendig, die scharfsinnige Teichmüllersche Erlebensanalyse mit der Unterscheidung von Ich-, Akt-

und Gegenstandsbewußtsein, wodurch er lange vor der «phänomenologischen Reduktion» die Lehre des herrlichen Maine de Biran existenzphilosophisch erneuerte, und die höchst ergiebige Gleichsetzung von Psychologie und Ontologie der Seele bei Teichmüller durch Unsterblichkeitstheologie zu belasten, so aufschlußreich die Substanzmetaphysik auch für Teichmüllers Sein- und Zeitlehre ist und so begreiflich das theologische Interesse dafür auch sein mag. «Substantiales Sein der Seele» bedeutet für den *Philosophen* Teichmüller nichts anderes als «Wirklichkeit des Ich, die für alle Vorstellung vom Wesen prototypisch ist», lebende und wirkliche Identität des Ich, individuierte Existenz. In dem unveröffentlichten Teil der Metaphysik (§ 3) wird von Teichmüller an einer Stelle «Substanz» geradezu als «Existenz» gekennzeichnet.

Ja, für die Entscheidung der Philosophiegeschichte ist nicht Teichmüllers Unsterblichkeitsspekulation, sondern sein prinzipieller Ausgang vom Ichwirklichen maßgebend. Die Entscheidung — hier und nur hier wird sie fallen. Aber ist dieses Prinzip berechtigt?

Und so zeigt sich die entscheidende Wichtigkeit der Frage des «Psychologismus», über Logik und Wertlehre hinaus, von neuem, allgemein und grundsätzlich. Zwar beantwortet sie sich von selbst aus der im Anfang dieses Abschnittes dargelegten Teichmüllerschen Auffassung vom Wesen der Philosophie als Selbstbesinnung des Geistes, wodurch schon die Kampfstellung «Metaphysik *oder* Psychologie» hinfällig wurde. Wir brauchen die Form dieser Schrift nicht durch die Einschiebung einer längst fälligen Monographie über den Psychologismus überhaupt zu sprengen und wir dürften es auch nicht tun. Aber vielleicht dürfen wir, um Teichmüller zu verstehen und zu würdigen, doch noch etwas länger bei der Frage verweilen: Ist der «Ausgangspunkt» seiner Metaphysik (Selbsterleben) «psychologistisch» fehlerhaft? Hatte doch Teichmüller selbst den Psychologismus als Uebertragung gegenständlicher Erkenntnis auf Wirkliches mit packender Beredsamkeit verurteilt. Davon hängt nämlich alles ab. Denn, wie es schon bei den römischen Juristen hieß: Quod *initio* vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere. Alle *anderen* Einwendungen konnten ausgeschieden werden — als perspektivische, peripherische, historische oder theologische, *diese* Frage darf nicht abgewiesen und auch nicht nur implicite beantwortet werden. Einwendungen gegen das Prinzip der Ich-Philosophie (Rückgriff auf Ich-Erleben, nicht Subjekt-Objekt-Verhältnis) können keine bloß perspektivische (aufhebbare) Berechtigung haben: entweder *sind* sie durchschlagend, und dann sinkt der ganze Dom der Teichmüllerschen Philosophie in sich zusammen, oder sie sind *nicht* berechtigt, und dann müssen sie sich als projektivisch erweisen lassen. Denn es *kann* hier, nach Teichmüller selbst, kein Uebergreifendes oder weiter Zurückliegendes mehr geben. Die Kritik am Prinzip ist zumal wesentliche und immanente Kritik.

3.

Ἡ δὲ δὴ ἀποδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. Φαιδρ, 245 (St.)

Von der Uebertragung *gegenständlicher* Erkenntnis auf die Wirklichkeit des Selbst kann nun freilich bei Teichmüller keine Rede sein. Seine scharfe Trennung von Erleben und Wissen, von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, von Unmittelbarem (semiotisch Verstehbarem) und bloß Erschlossenem ist oben durch ausgiebigen Stellennachweis belegt worden, und jede Anwendung gegenständlicher Kategorien auf das «jenseits» oder «diesseits» aller Kategorien liegende Ich ist bei Teichmüller ganz ausgeschlossen, da das Ich für alles Wissen vom Sein ja Ursprung und Paradigma ist. Ein Philosophieren, das von Wirklichem ausgeht, kann nicht anders als Selbstbesinnung und Seinsbesinnung («Psychologie» und «Ontologie») gleichsetzen, der Kampf gegen solchen «Psychologismus» aber kennzeichnet ein Philosophieren, das nicht von Wirklichem, sondern von Büchern und Schulproblemen und getrennten Fakultätslehrstühlen ausginge und für die ontologische Tragweite der «deskriptiven» Psychologie kein Auge hätte. Dachte Aristoteles ontologisch oder «psychologistisch», als er der Psychologie den höchsten Rang unter den Wissenschaften zuerkannte wegen ihres bewundernswerten Gegenstandes sowohl als auch wegen ihrer Akribeia? Die Wirklichkeit als lebende und denkende ignoriert die Abscheidung in «Philosophie» und «Psychologie» und nimmt dieses methodologische Hindernis, ohne es auch nur zu merken. Die Berechtigung einer gegenständlichen Psychologie wird dadurch nicht berührt, wie anderseits der Kampf gegen einen «Psychologismus» im Sinne der empirisch-psychologischen Usurpation der Wirklichkeit ein Kampf gegen Windmühlen wäre, da die personalistische oder existentielle Philosophie nicht psychologische Empirie (gegenständliches Erkennen), sondern metaphysische oder ontologische Psychologie für sich in Anspruch nimmt. Alle Empirie hat nur zeichenhaften Wert, und wenn die neue Psychologie, um mit Paul *Häberlin* zu sprechen, in dem «Verstehen» auch ein wunderbares Mittel besitzt, um «fremde Eigenschaftlichkeit in und zugleich mit der sinnlichen Qualität, unter Voraussetzung einzig des Gefühls, also der zentralen Reaktion auf das Objekt, unreflektiert festzustellen», so wird hier, wie bei Dilthey, Brentano, Lipps, das Zeichenhaft-Gegenständliche *überwunden*, während die in metaphysicis *verpönte* psychologisch-naturwissenschaftliche Empirie gerade die Haltung reflektierten Feststellens, kategorialer Verarbeitung, denkender Bemächtigung im Bereich der «Erscheinungen» repräsentiert. Es gehört eine ungeheure Ich-Blindheit, eine ungeheure Selbstlosigkeit dazu, um das Innewerden seiner selbst und des verstehbaren Nicht-Ich bei Teichmüller zum Vermittelten, Gegenständlichen zu

degradieren und der Philosophie den lebenspendenden Quell der sich selbst bezeugenden seelischen Wirklichkeit abzuriegeln, die Philosophie zum Stubenhocker, zum Bücherwurm zu machen, sie einzusperren in die Zelle des sich selbst verzehrenden Intellekts. Soll Philosophie von wissenschaftstheoretischen klugen Ueberlegungen oder von der Wirklichkeit des nicht nur denkenden, sondern auch fühlenden, ringenden, lebenden Ich ausgehen? Wie unfromm müßte eine Philosophie sein, die dem Wirklichen im Ich und im Bruder-Du mit verächtlichem Nasenrümpfen die «erkenntnistheoretische Dignität» abspräche, welche Hybris steckt in dem Logos, der sich zum Richter aufwürfe über Sein oder Nichtsein (nicht bloß über den Begriff von Sein und Nichtsein), wie sich selbst entfremdet, abgeirrt, abgefallen wäre ein Denken, das die Selbstoffenbarung der Psyche als «Psychologismus» beiseite schöbe. Mit dem Wald- und Wiesenirrationalismus, der nicht weniger «seicht» sein kann als Rationalismus, hat die Haltung der metaphysischen Psychologie nichts gemein. Als Wissenschaft besteht die Philosophie, wie Teichmüller immer wieder betont, in strengen Begriffen. Der *Begriff* des Ich ist Sache der Vernunft (hier: der intellektualen Anschauung), ebenso ist der *Begriff* des Seins, der *Begriff* des Du Sache der Vernunft, τὸ ἀδόξαστον. Aber die in Begriffen semiotisch erfaßte Wirklichkeit selbst ist *nicht* begrifflich, und von ihr, der nur Erlebbaren, leiten alle Begriffe erst ihren Sinn ab. Die Ich-Wirklichkeit ist nicht als gewußte, sondern als erlebte der «Ausgangspunkt», das Erkennen selbst «ist» als Akt und wird erlebt, und hierin liegt der Unterschied zu allem Projektivismus, auch zu dem sich auf Kant berufenden Positivismus.[1] Der Ausgangspunkt bedeutet kurz und schlicht: «Sum».

Wenn Teichmüller (Metaph. 7 f.) Herbart, der «große Beachtung verdient», doch vorhält, er habe «die Ontologie vom unrechten Ende angefaßt und, statt mit der Psychologie zu beginnen, besser zu tun geglaubt, wenn er erst wie Aristoteles den Sprachgebrauch zum Richter über das nähme, war wir für seiend halten,»[2] so ist dieser

[1] In seiner Basler Rektoratsrede von 1913 («Die philosophische Krisis der Gegenwart», 2° 1919) deutet Karl Joël den Zusammenhang der Trennung von Metaphysik und Psychologie mit dem positivistischen Spezialistentum an. «Die früher wenig beachtete Abgrenzung von Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie bildet heute ein Hauptthema philosophischer Erörterungen», aber die «Zersetzung der Philosophie» droht, «eine selbständig gewordene Logik in Formalismus, eine bloße Erkenntnistheorie in Skepsis» entarten zu lassen (S. 7). «Wenn *Philosophie als Psychologie* die seelischen Funktionen, sozusagen das reale Leben des Geistes untersucht . . .» so zeigt sie sich als «Wissenschaft vom Geist als solchem . . . Philosophie ist Wissenschaft vom Geiste selbst, nicht erst von seinem Niederschlag in bestimmten, gegebenen Objekten, sondern die Wissenschaft, die das Subjekt selbst zum Objekt macht» (S. 8). Der Möglichkeit des Objektwerdens des Subjekts in der Wissenschaft liegt vorerkenntnishafte, nur erlebbare Subjektwirklichkeit zugrunde.

[2] Mit der geforderten Stellung der Psychologie im *Beginn* der ontologischen *Besinnung* steht die Metaph. 349 angegebene Stellung der Psychologie *nach* der ontologia generalis im *System* natürlich nicht im Widerspruch.

Vorhalt ein ehrender Vorhalt, denn gerade Herbart, so wird es gemeint, wäre doch der Berufenste gewesen, die Ontologie vom rechten Ende, mit der Psychologie zu beginnen. In der Tat war es bekanntlich *Herbart*, der, auf alte Ansätze der Schola und selbstverständlich auf Descartes und Chr. Wolff zurückgreifend, im Anfang seines Lehrbuches zur Psychologie die Psychologie als den ersten unter den drei Teilen der angewandten Metaphysik bezeichnete, und Herbart wars, der 1824 in dem § 14 seiner «Psychologie als Wissenschaft» schrieb, die Psychologie «beruhet selbst auf der allgemeinen Metaphysik und kann, ohne dies vorauszuschicken, weder abgehandelt, noch auch nur begründet werden». Der «Fehler» Herbarts bestand darin, daß er «arglos die ganze Welt in Vorstellung und Erkenntnis auflöste» und das wirkliche Ich nicht fand, dessen Begriff «sich nicht bilden kann ohne das unmittelbare und vom Begriffe verschiedene Bewußtsein vom Ich oder das Selbstbewußtsein» (Metaph. 103—105). Herbart selbst wird von Teichmüller des «Psychologismus» bezichtigt: «Wir erfahren bei Herbart nur, wann wir etwas seiend nennen, ohne den Begriff der Sache und die Sache selbst kennen zu lernen» (Metaph. 145). *(Nicht* «psychologistisch» ist also eine Ontologie, die von der «Sache selbst», d. h. von dem prototypischen Icherleben ausgeht und — als Wissenschaft — das semiotisch gewonnene Wissen vom Unbegrifflichen in strenge Begriffe faßt). Herbart unterließ «die Erforschung des elementären Bewußtseins» (Psych. 24). Sein unermeßliches Verdienst bleibt zwar die «ad absurdum-Führung der Kantischen transzendentalen Einheit der Apperzeption», denn er sei's gewesen, der erkannt habe, daß «die Vorstellungen im Ich zum Bewußtsein geeinigt werden, auch ehe sie unter eine allgemeine Vernunftidee fallen und auch wenn sie überhaupt nicht von der Erkenntnisfunktion aufgefaßt werden» (Psych. 155), da aber Herbart «den ganzen Inhalt der Seele für Vorstellungen ansprach und also nur die Erkenntnisfunktion kannte (in welche die Gefühle und Strebungen eingeschmuggelt wurden), so mußte die Einheit des Bewußtseins oder das Ich natürlich zu einer Sinnlosigkeit werden» (Psych. 156), zu einem «leeren Platz, an dem man abwechselnd diesen oder jenen Spiegel hinhängt».

Die vom Ichwirklichen ausgehende Besinnung darf für seelische Sachverhalte metaphysische Begriffe verwenden (Psych. 18, 26) und für die Erkenntnis des Seins auf den «Menschen» zurückgreifen, denn «der Mensch allein ist der Wissenschaft fähig» (Unsterbl. 2, vgl. 67). Im Hinblick auf die Entstehung des Seinsbegriffs könnte man vielleicht versucht sein, aus dem — schon früher angedeuteten — Anthropologisch-«Protagoreischen» in Teichmüller einen perspektivisch-skeptischen oder pragmatistischen Aspekt hervorzukehren, aber nichts wäre falscher als dies, denn das Sein ist umfassender als sein

Begriff, im Selbsterleben wird *Wirklichkeit* erlebt, und jeder Gedanke an ein nicht menschliches, nicht ichhaftes Sein wäre projektivisch, so lange wenigstens — dies müssen wir mit Maine de Biran vorbehalten — nicht mystisches Innewerden im Spiele ist. Bezeichnete man Teichmüllers Lehre, da er alles auf Tätigkeiten des Ich zurückführt, als «Psychologie» (in *seinem* Sinne, als Ontologie der Seele) und bezichtigte man ihn *deswegen* des «Psychologismus» (im Sinne der unbefugten Anwendung *gegenständlichen* Wissens auf Wirkliches), so läge einfach eine quaternio terminorium vor, über die kein Wort zu verlieren wäre. Würde aber «Psychologismus» so viel bedeuten, wie Vertauschung der «bloßen» Erlebnisanalyse mit der Erkenntnis des Wirklichen, so läge eine projektivische Hypostasierung des Wirklichen vor, denn wir haben ja (nach Teichmüller) gar keine andere *Quelle* für den Begriff selbst des Wirklichen als eben das Ich- und Akterleben. Im Rahmen der personalistischen Lehre, deren Ontologie zugleich Erkenntnistheorie und deren Psychologie zugleich Ontologie ist, kann die Frage des «Psychologismus» gar nicht sinnvoll gestellt werden (sofern das *Prinzip* gemeint wird und nicht bloß eine konkrete *Durchführung).* Die Analyse der Sachverhalte und Bedeutungen des «Bewußtseins», die Phänomenologie des Apriori, die Klärung des Ich- und Akterlebens, die Teichmüllers individualistisch-anthropologischen «Ausgangspunkt» bildet, richtet sich gegen panlogistische Abstraktion wie gegen positivistische Extraversion des Wirklichen, in beiden Fällen gegen die Zaubermacht der Hypostase.

Wenn Teichmüller jenen Vorwurf an Herbarts Gedankenführung richtete und selbst, wie wir sahen, nicht nur in dem Buch «Psychologie», sondern auch in dem Buch «Wirkliche und scheinbare Welt» — hier zwar nicht der äußeren Darstellung, aber doch der Sache nach — von der «Psychologie» ausging, um «Ontologie» und «Metaphysik» zu finden, denn die scheinbare Welt ist «im» Ich und das Ich ist die wirkliche Welt, so hat diese Gemeinschaft von Psychologie und Metaphysik, die man, je nach Fragestellung und Blickpunkt, als letztliche Identität beider oder als psychologische Verankerung der Metaphysik oder als Metaphysizierung der Psychologie darstellen kann, und die natürlich schon Herbart im Grunde meinte und anstrebte, wie nach ihm Lotze, zu der gleichlautenden positivistischen Forderung, gegen die sich der antipsychologistische Kampf von Haus aus — und hier mit Fug — richtete, nur eine, allerdings sehr wichtige Beziehung: die nämlich der Entgegengesetztheit! Der Satz Harald Höffdings[1] etwa: «Die Metaphysik *setzt* sowohl die Psychologie als die anderen Erfahrungswissenschaften *voraus*, und Lotzes Auffassung der Psychologie als ange-

[1] *Höffding*, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, 5. deutsche Aufl. 1914, S. 20.

wandter Metaphysik wird sich immer unhaltbarer zeigen» — dieser Satz meint eine total anders geartete «Metaphysik» und eine total anders geartete «Psychologie» als der Personalismus[1], und zwar ist es ausdrücklich die berühmte «*Psychologie ohne Seele*», die gemeint wird: «Die Psychologie, wie wir dieselbe auffassen» — fährt Höffding nach dem zitierten Satze über Lotze fort — «ist insofern eine «Psychologie ohne Seele», als sie nichts über das absolute Wesen des Seelenlebens oder darüber aussagt, ob es überhaupt ein solches absolutes Wesen gibt. Ebensowenig wie die Physik sich über die transzendenten (die Erfahrungserkenntnis überschreitenden) Fragen auf dem Gebiete der äußeren Natur ausspricht, ebensowenig tut dies die Psychologie auf dem Gebiete der inneren Natur». Es fällt uns heute etwas schwer, die «Psychologie ohne Seele» nicht als eine humoristische, sondern als eine durchaus ernst gemeinte, brav «wissenschaftliche» Wendung aufzufassen, und wir beneiden den großväterlichen Positivismus um seine Genügsamkeit[2]. Wir aber wollen eine Psychologie *mit* der Seele, eine Metaphysik *mit* der Seele, einen philosophierenden Menschen *mit* der Seele, und in unserer Seele finden wir Wirklichkeit, in ihr allein. Die Metaphysik wiederum, die Höffding meint, ist — als Ontologie — nicht Erfassung des Wirklichen, sondern «der wirklich überlegene Metaphysiker ist derjenige, der seine Ideen sich in der Richtung bewegen läßt, nach welcher schon die leitenden Züge der Erfahrungserkenntnis deuten»

[1] *Höffding* merkt im Personalismus nur die «spiritualistische» Linie *Platon — Descartes — Lotze* (a. a. O. S. 18)), stellt aber a. a. O. S. 488 die ebenfalls hierhergehörende Linie *Leibniz — Kierkegaard* sehr glücklich, freilich in einem anderen Zusammenhange, fest. Natürlich lehnt Höffding die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der Individualität ab, aber er ist objektiv genug auszuführen, daß es diese Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit ist, die Leibniz aus der Einheit des Bewußtseinslebens wie Kirkegaard von der Ethik aus zu begründen suchte. Teichmüller scheint Höffding nicht bekannt gewesen zu sein, sonst hätte er ihn sowohl S. 20 als auch S. 488 nennen müssen. —

[2] «Das ganze Gerede sowohl von der «seelenlosen» Psychologie als wie von der «Nichterfahrbarkeit der Seele» — sagt Paul *Häberlin* («Der Geist und die Triebe», 1924, S. 12 f.) — «stellt sich dem, der die historischen Zusammenhänge kennt, als eine völlig unangebrachte Verbeugung vor der — erst noch mißverstandenen — naturwissenschaftlichen Denkweise dar, und steht im Zusammenhang mit dem im Uebereifer und in Unklarheit über die wissenschaftlichen Prinzipien zu weit getriebenen oder doch auf Abwege geratenen Lernenwollen der jungen Psychologie... Statt die Begriffe und die Arbeitsmethode dem der Psychologie eigentümlichen, persönlich-psychologischen Material entsprechend zu gestalten, wie es die Naturwissenschaft mit immer steigender Reinheit gegenüber ihrem, unpersönlich gedachten, Material getan hat, kopierte man die fremde, für andersartigen Stoff geschaffene Denk- und Arbeitsweise, und verfiel man so gerade in den Fehler, den die verehrte Naturwissenschaft seit den Tagen Galileis langsam überwunden hatte. Man glaubte, nur naturwissenschaftliche Methode sei wissenschaftliche Methode und wollte daher die depersonalisierende Begriffsbildung in die Psychologie einführen, nicht bedenkend, daß Psychologie mit persönlicher Betrachtungsweise steht und fällt». Vgl. Häberlins «Gegenstand der Psychologie», 1921, Kap. 2 und 3, sowie «Der Leib und die Seele», 1923, S. 111, 117, 126 ff.

(a. a. O. S. 20). Diese überlegene Metaphysik ist somit bloß eine Synopsis der Oberfläche, eine mit Hypothesen gewürzte Physik, ein System induktiver Allgemeinheiten (vgl. W. *Wundts* bekannte Definition der Philosophie als der «allgemeinen Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen und die von der Wissenschaft benützten allgemeinen Methoden und Voraussetzungen des Erkennens auf ihre Prinzipien zurückzuführen hat».[1] Eine Metaphysik und Psychologie nach Höffdingschem Rezept würde, um ein witziges Wort Lotzes anzuführen, bei den Philosophen ungefähr denselben Eindruck machen wie die Naturphilosophie der Schelling-Schule bei den Naturwissenschaftern.[2] Höffdings «überlegene» Metaphysik ist defaitistisch in ihrer Verzichtbereitschaft, ahnungslos in Beziehung auf das Grundproblem des Seins, wie auf die metaphysische Fraglichkeit der «Erfahrungserkenntnis», und man braucht sich nur so recht plastisch jene «positivistische» Zeit zu vergegenwärtigen, um das Genie des so herrlich unzeitgemäßen Teichmüller nach Gebühr zu bewundern, der die bloß zeichenhafte empirische Erkenntnis in die Schranken wies, die Fragestellung der echten Metaphysik nach dem Ich, dem Sein und dem Nichts wieder aufnahm und Metaphysik auf Psychologie begründete nicht in dem Sinne einer Erscheinungssynthese, sondern in dem der existentiellen Selbstbemächtigung des Ich. Denn «in der individuellen Seele liegt das Mysterium des Seienden» (Unsterbl. 161), und mag auch die «Aufklärungsorthodoxie» (daselbst VI) die metaphysische Psychologie in die «Rumpelkammer des Mittelalters werfen». Die Aufklärungsorthodoxen, das sind die δεινοί in der Art Höffdings, die σοφοί aber sind metaphysisch bemüht nicht auf der Grundlage gegenständlicher Erkenntnis, sondern indem sie das Wirkliche belauschen und der Intuition (μανία) folgen und dem ἔρως ‚der das wirkliche Du erschließt, und sie fühlen sich von der Anklage des Psychologismus gar nicht betroffen, denn sie haben eingesehen: δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι.

[1] *W. Wundt*, Einl. in d. Phil., 5° (1909), S. 19. Diese Definition, die viel weniger philosophisch ist als Wundts eigene Metaphysik, übersieht nicht nur die metaphysische Fragestellung (das Sein des Seienden), sondern auch den Widerspruch zwischen den in ihr angegebenen beiden Aufgaben der Philosophie. Worauf soll sich die Philosophie als Wissenschafts- oder Prinzipienlehre, als allgemeine Geistwissenschaft, eigentlich stützen? Philosophisch verfährt Jules *Lachelier*, der Altersgenosse von W. Wundt und Teichmüller (alle drei sind 1832 geboren), in seiner auch ins Deutsche übersetzten Schrift «Psychologie und Metaphysik», wo das spezifisch Metaphysische der Seinsfrage, die Wirklichkeit des Ich, die Realität des Bewußtseins und die philosophische Selbsterfassung des Geistes recht prägnant zur Geltung kommen.

[2] Vgl. *Lotzes* Mediz. Psych. 1852, S. 30 ff.; Logik, 2° 1880, S. 273; Metaphysik, 2° 1884, S. 12; Kleine Schriften Bd. II, S. 447.

4.

«Psychologie» oder «Metaphysik»? Wir sehen: cadetur quaestio.

Als F. *Harms*[1] 1874 der Psychologie zu Leibe rückte, indem er schrieb, Logik und Ethik könnten nicht durch die Psychologie erklärt werden, weil psychische Notwendigkeit nicht identisch sei mit logischer und ethischer Notwendigkeit, und indem er der «metaphysischen Psychologie» «Dogmatismus» vorwarf, da sie nur entstehe durch «Substituierung von metaphysischen Begriffen mit den Tatsachen des Bewußtseins», so daß es ein «vorkantischer Standpunkt» sei, wenn man zu der psychischen Erfahrung nicht ein Ich hinzu*denken* wolle, sondern dies darin *direkt gegeben* glaube, bemerkte Teichmüller in der (in anderem Zusammenhange schon einmal zitierten) Rezension von 1875:[2] «Was die Widerlegung der sog. metaphysischen Psychologie betrifft, welche Harms als Dogmatismus bezeichnet, so glaube ich, daß Harms dem Kantischen Kritizismus eine zu große Bedeutung einräumt.[3] Diese Skepsis mochte Vielen gefährlich erscheinen, so lange Kant bloß seine Kritik der reinen Vernunft geschrieben hatte; als aber die folgenden Kritiken erschienen, erlebte man doch die vollständige *Selbstwiderlegung Kants* ... Ein schärferes Auge hätte die Selbstwiderlegung aber auch schon in der Kritik der reinen Vernunft lesen können; denn die Unterscheidung des Dings an sich und des Ich von den Tatsachen der inneren und der äußeren Erfahrung enthalten[4] schon einen transzendenten Gebrauch der Kategorien, ja jede Gegensetzung des empirischen und metaphysischen Gebrauchs derselben ist notwendigerweise schon unerlaubt metaphysisch». Wie sehr diese Fragen, die heute wieder so aktuell geworden sind, in jener Zeit im Vordergrund der Diskussion standen, kann man natürlich am klarsten in dem Kampf um den «*Idealrealismus*» feststellen, und es mag zunächst nicht leicht fallen, das Besondere des Teichmüllerschen Personalismus gegenüber dem Idealrealismus herauszufinden. Dies Besondere ist nämlich das Prinzip, an dem Teichmüller, bei allen sonstigen Wandlungen, von Anfang an festhält: der Ausgang vom Erleben (in seiner Sprache «Bewußtsein») im Gegensatz zu dem Ausgang vom Erkennen (als Erkanntes, τὸ ἐπιστητόν, denn das Erkennen als Funktion, τὸ ἐπίστασθαι oder τὸ γιγνώσκειν, gehört, wie wir wissen, zum Erleben und hat «reales», «existentielles» Sein). Dieses Prin-

[1] F. *Harms*, Ueber den Begriff der Psychologie. Aus den Abh. der Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Dümmler, 1874.

[2] Gött. gel. Anz. 1875, Stück 13, S. 402—411. Unser Zitat findet sich S. 408.

[3] Die Teichmüllersche Rezension, vom 15. Dezember 1874 datiert, wurde, was man beachten mag, *nach* dem Erscheinen (März 1874) des Laasschen Pamphlets gegen Teichmüllers «Unsterblichkeit der Seele», in dem Laas unserem Philosophen Kant-Ignoranz vorwarf, geschrieben.

[4] Soll heißen: enthält.

zip — die Ichzentrierung — ist gewissermaßen der Magnet, der aus allen philosophischen Amalgamationen das Geeignete exsolutorisch herauszieht, und dieses Prinzip als Prinzip der Ontologie ist es, was Teichmüllers Lehre über Eklektizismus hinaushebt, indem es der Verarbeitung früherer Gedanken Form und Richtung gibt durch die Setzung einer reinen personalistischen Konzeption, auf die hin die Philosophiegeschichte ausgerichtet erscheint. Von diesem Prinzip aus wird auch das Verhältnis zum Idealrealismus ohne jede Schwierigkeit zu bestimmen sein: das Personalistische (Wirklichkeitsphilosophische) daran wird freudig anerkannt, das Projektivistische (d. h. Ideales Hypostasierende) wird entschieden verworfen.[1] Verworfen wird an der ideal-realistischen Richtung die sich «an *Schleiermacher, Beneke* und *Trendelenburg* anschließen und mehr oder weniger auch mit Aristoteles übereinstimmen soll» (Log. 253) dies, daß sie «erst den metaphysischen Gegenstand durch Projektion ihrer Vorstellungen erschafft und nachher ihre Vorstellungen durch dies Phantasma verifizieren läßt». Anerkannt wird aber die Aufdeckung des «Grundfehlers in der sogenannten Metaphysischen Logik Hegels», daß «das Seiende rücksichtslos und bewußt mit dem Ideellen oder Logischen identifiziert war», anerkannt das Bestreben, «das Seiende außerhalb des Ideellen» zu suchen (Log. 254). «Daß man es nicht finden konnte, sondern teils die sinnlichen Vorstellungsbilder für die Wirklichkeit hielt, teils die Idee oder das ideale Prius und dgl., das zeigt zur Genüge, welcher Bann auf allen diesen

[1] Vgl. etwa Heinrich *v. Struve*, «Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Notwendigkeit» in «Philos. Monatsheften» 1874: «Die *Psychologie* bildet in doppelter Weise die notwendige Grundlage der *Metaphysik:* erstens weist sie die allgemeine Entstehungsweise aller metaphysischen Begriffe nach und zweitens enthält sie das ursprüngliche und unmittelbare Material, das der Bildung dieser Begriffe zugrunde liegt (S. 1). Der Kantischen Behauptung, das Ansich könne nicht erkannt werden, wird entgegengehalten, daß die apriorischen Begriffe reale Prozesse sind, *wirkliches*, objektives Geschehen enthalten, welches als solches, also seinem Ansich nach unmittelbar zu unserem Bewußtsein kommt (S. 3.). Wir haben eine feste Basis, um aus dem Gebiete der *Psychologie* in das der *Metaphysik* überzugehen. Die sich unserem Bewußtsein durch ideale Nötigung aufdrängenden Vernunftgesetze, so wie die ihnen durch uns gezollte Anerkennung und Wertschätzung ist nicht *bloß* eine psychologische Erscheinung im Sinne des Subjektivismus, sie ist eine *metaphysische* Erscheinung, die sich nur im Gebiete des Seelenlebens geltend macht; eine Erscheinung, in der sich das *objektive* Sein *unmittelbar* an uns selber, an unserem Bewußtsein betätigt, indem es uns eine subjektive Organisation gibt und uns durch dieselbe unmittelbar *zwingt*, den objektiven Vernunftgehalt derselben als etwas von uns Unabhängiges... anzuerkennen» (S. 77). Struve ist bemüht, den Makel des Subjektivismus von seiner psychologischen Metaphysik fernzuhalten. «Das unserer subjektiven Tätigkeit zugrunde liegende, diese Tätigkeit ordnende und an gewisse Gesetze knüpfende Sein ist... ein Sein an sich... Diese Annahme ist das Resultat des *unmittelbaren* Bewußtseins, daß wir Vernunft *haben*... Wir schauen in unserem Bewußtsein die Vernunft als objektives Sein unmittelbar an» (S. 78 f.). «Objektiv» bedeutet hier überall nicht «gegenständlich», sondern «wirklich».

Denkern lag, wie sie die Gefahr der brennenden Flamme erkannten und sich doch nach einigem Umherflattern von ihr verzehren ließen. Denn wer sähe nicht, daß alles, was sie als objektives und reales Sein bezeichnen, doch auch nur Vorstellungen und Gedankenbestimmungen sind ... Loben wir also an den Realidealisten ihr Krankheitsgefühl, ihre *Sehnsucht nach dem Realen*, ihren Respekt vor einer Macht, die von Hegel nicht berücksichtigt war! Gesundheit aber, Erfüllung der Sehnsucht und Autorität der Erkenntnis können wir bei ihnen nicht finden» (Log. 254 f.).

So ist es Teichmüller, der der idealistischen Begründung der Metaphysik auf Psychologie den «Psychologismus» vorwirft, denn es ist «psychologistisch», den Akten und Inhalten ein Ansichsein zuzuschreiben. Die metaphysisch-psychologische Einsicht «Erkenntnis *ist*», allen Idealrealisten selbstverständlich, gedeiht in dem reinen Personalismus, der die Metaphysik der Erkenntnis von ihren psychologistischen Zutaten befreit, zur vollen ontologischen Klarheit.[1] Denn die «neue Philosophie muß das Sein nicht, wie der Idealismus, bloß in der Region der Erkenntnis suchen» (Relig. III) und entgeht so dem circulus vitiosus, der entsteht, wenn Idealismus auf die Frage nach dem Sein der Erkenntnis stößt, indem sie, wie oben dargelegt, der Erkenntnis *Beziehungspunkte oder Quellen* aufschließt, so das singuläre Ichbewußtsein, das «nicht etwa ein Begriff, Urteil oder Schluß ist, sondern so weit davon entfernt, daß vielmehr alle die Realisten und Idealisten, die Kant, Fichte, Herbart und die meisten Neueren, welche das Ich als Produkt der Erkenntnisfunktion suchten, es natürlich nicht finden konnten und deshalb jure eliminierten. Darum ist es aber nicht de facto eliminiert, sondern es spottet bloß über die Jäger, welche das Wild da suchen, wo es nicht ist; denn das Ich kommt zu allen Graden der Bewußtheit, ohne irgend einen Akt der Erkenntnisfunktion dazu nötig zu haben» (Relig. VI f.); so ferner das Bewußtsein unserer Akte. «Dadurch, daß bisher, soviel ich sehen kann, überall das Bewußtsein, d. h. der eigentümliche Inhalt, welcher *bewußt* wird, mit dem darauf bezogenen Inhalte des *Wissens* heillos durcheinander gemischt und erzartig verbunden war, konnten die Erkenntnis*quellen* ... nicht also solche erkannt ... werden.[2] — Das Ich, dessen «Erkenntnis» nur semiotisch möglich ist, *lebt sich* erkenntnislos *dar*, wie Carus[3] einmal sagt, ist sich als *wirkliches*

[1] Wenn Positivisten vom «Sein» der Erkenntnis sprechen, meinen sie natürlich bloße Faktizität, die sie nicht auszuweisen vermögen. Vgl. H.-A. *Taine*, De l'intelligence, Vorwort: «ce sont des faits que nos connaissances».

[2] Vgl. L. *Nelson*, «Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem» (in den Abhandlungen der Friesschen Schule, Bd. II, Heft 4, Göttingen 1908, S. 498): Der Idealismus verwechsle Erkenntnis und Subjekt der Erkenntnis. Die Verwechslung sei wohl durch den zweideutigen Gebrauch des Wortes «Bewußtsein» veranlaßt. Bewußtsein sei für uns einmal die Erkenntnis, dann aber auch das Erkennende, das Erkenntnissubjekt.

[3] C. G. *Carus*, Vorlesungen über Psychologie (1831), S. 426.

«bewußt», es «trägt» seine Erkenntnis, und statt daß die Erkenntnis das Sein begründete, muß die neue Philosophie das Sein der Erkenntnis selbst und «unseren Verkehr mit *wirklichen* Wesen außer uns, die von allen Begriffen unabhängig sind», begründen können, wenn sie «dem instinktiven Verlangen nach Realität» genügen soll (Relig. II f.).

Teichmüller mit seiner Unterscheidung von Erleben und Erkennen, mit seiner zeichenhaften Andeutung des Unsagbaren, durch Weckung entsprechender Koordinationen im Du, mit seinem Kampf gegen die Logisierung der Ichwirklichkeit konnte gar nicht ganz verstanden werden, so lange die offizielle Philosophie das Subjekt-Objekt-Verhältnis selbst in dem Innewerden des Ich nicht zu verabschieden vermochte. Und sie durfte es auch nicht tun, so lange ihre ganze Energie beansprucht war durch die idealistisch-aprioristische Abwehr des Sensualismus aller Schattierungen. Zeitgenössische Polemiken, die Ulricis gegen Teichmüller wie die Lassons gegen Loomans,[1] sind interne Angelegenheiten der philosophischen Psychologie. Das betonte Ulrici, das fügt auch Lasson hinzu, der in Loomans einen «wertvollen Bundesgenossen begrüßt gegen den gedankenlosen Empirismus, der am liebsten die Psychologie ganz durch Physiologie ersetzen möchte». So lange die Wahl zu treffen war zwischen Denken und — Physiologie, verteidigte der Idealismus das philosophische Heiligtum gegen den Ansturm der Barbaren. Aber ein Drittes gab's, was der Gralshüter des Denkens Lasson nicht gelten lassen konnte und was wir heute an Teichmüller so schätzen: das Ichwirkliche. Vielleicht hatte es der stürmischen irrationalistischen Welle der Nachkriegszeit erst bedurft, um uns die Ausgeglichenheit von Leben und Denken in Teichmüllers System voll würdigen zu lassen. Für Lasson, den wir als einen von Teichmüller hochgeschätzten Exponenten der intellektualistischen Haltung anzogen, war alles, was nicht «materiell», Denken. Es gab für ihn kein anderes Ich als denkendes und gedachtes Ich. Und die seelische Wirklichkeit hatte für ihn keinen anderen Rang als jede beliebige andere «Tatsache», die durch das Denken geformt wird. Daß sich im Existentiellen Metaphysisches bezeugt, wie Teichmüller (Relig. 113) lehrt, konnte oder wollte er nicht einsehen. Das ist die Grenze des Intellektualismus. Daß aber diese Haltung, die nicht jedes Sein ehrt, sondern nur denkendes und gedachtes Sein, immerhin unendlich philosophischer und erhabener ist als eine banale empiristische Seelenfeindschaft und daß es zwei ganz verschiedene Dinge sind,

[1] S. Metaph. 65 ff.; Zeitschr. f. Phil. u. Phil. Kritik, Bd. 82, 1883 (Schuchters Rezension über Teichmüllers Metaphysik und die Nachschrift Ulricis, S. 56—79), Bd. 83, S. 225—245 (Teichmüllers Antwort); Ulricis Duplik ist, wie üblich, in 9 «Anmerkungen» enthalten, die unter dem Teichmüllerschen Text einherlaufen. — Adolf Lassons Rezension auf Ch. Loomans «De la connaissance de soi-même» ibid. Bd. 83, S. 305—315.

wenn ein Idealist oder ein Lobsänger des «Leibes» die Ichmetaphysik des «Psychologismus» bezichtigt, braucht nicht erst ausgeführt zu werden. Jener darf sich auf die stolzeste und ehrwürdigste Tradition berufen: die parmenideisch-platonische. Dieser hypostasiert seine sinnlichen Synthesen und stellt sich damit selbst ein metaphysisches testimonium paupertatis aus. Jener adelt den Menschen durch Teilhabe am Logos und stuft das Sein werthaft ab. Dieser verneint das Sein um des armseligen Werdens willen und rüttelt, voll Ressentiment, an den goldenen Ketten des Apollinischen und verguckt sich, mit gespielter Naivität des Primitiven — mit dem Snobismus des Dekadenten — so sehr in den bunten äußeren Schein, daß ihm das Wesen entgleitet. Einsicht und Klarheit sucht er durch Berauschung zu vertreiben und die erhabene Stille des Werdenslosen zu verscheuchen durch den Tanz. Nein, ein Ulrici, ein Lasson gehörten nicht zu den Aufklärern, den δεινοί, und nicht zu den ichfeindlichen Fortschrittsenthusiasten, und doch überwucherte bei ihnen das Denken das Denkende, welches zugleich das Nicht-nur-Denkende ist, «ist» im Sinne jenes paradigmatischen, für alles Andere vorbildlichen Seins, das sich nicht als Gegenstand der Erkenntnis darbietet, sondern als praktische Voraussetzung aller Erkenntnis in der Ich-Wirklichkeit manifestiert.

«Das Ich- oder Selbstbewußtsein kann kein Begriff oder Schluß, kein Produkt des Denkens, keine Form der Erkenntnis sein» — repliziert Teichmüller Psych. 160, — eine uns schon bekannte, aber jetzt erst ganz einleuchtende Stelle —, auf Lassons und seiner Richtung Vorhalt — «sondern einfaches Bewußtsein, ganz in derselben Art wie Schmerz oder Liebe, Grün oder Warm unmittelbar bewußt wird, und von diesem Selbstbewußtsein . . . himmelweit verschieden ist die Selbsterkenntnis.» Durch die Unterscheidung von Erleben und Vorstellen wird, wie wir wissen, das Ich entdeckt, wird «*eine Wirklichkeit verbürgt, die von jeder Vorstellung und Erkenntnisart gänzlich unabhängig ist*» (Psych. 162). Diesen Sinn der Substanztheorie — die Wirklichkeit des Ich — übersieht Lasson, wenn er ironisch meint, er habe sich niemals «als Substanz wahrgenommen» (Bd. 83, S. 314), was, obwohl einem anderen Denkstil zugehörig, doch verdächtig an *Hume* anklingt.[1] In bezug auf diesen philosophisch wichtigsten Aspekt der personalistischen Seelenlehre, die auch den Spiritualismus konsequent von allem Projektivischen reinigt, kennt Teichmüller selbstverständlich keine Konzessionen, aber er mag sich Las-

[1] *Hume,* Treat. on hum nat. I, 4, 6: «Was mich anbetrifft, so stoße ich jedesmal, wenn ich so tief als möglich in das, was ich mein Ich (myself) nenne, einzudringen suche, auf irgendwelche partikuläre Vorstellung, auf eine Empfindung von Wärme oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Haß, Schmerz oder Lust. Niemals kann ich mein Selbst ohne eine Empfindung als solches ertappen und nie etwas Anderes als die Vorstellung entdecken». Nur a bundle or collection of different perceptions sei zu entdecken.

sons zitierte Kritik an Loomans gründlich vermerkt haben, und betont später, um alle Mißverständnisse in bezug auf die angeblich behauptete Wahrnehmbarkeit der Seelensubstanz auszuschließen, den Unterschied zwischen der «Wirklichkeit» des Ich und seiner «Ewigkeit», die als Zeitlosigkeit in dem Koordinatensystem der Zeit bestimmt wird. «Seine (des Ich) Zeitlosigkeit oder Ewigkeit bildet aber keine Eigenschaft oder irgend ein ihm lächerlich anhängendes Glied oder Kleid, sondern ist *nur ein Schluß*, den das Erkenntnisvermögen im Hinblick auf das Ich und die wechselnden Bewußtseinsinhalte, die alle mit ihm zusammengehören, ziehen muß. Die Ewigkeit des Ich ist deshalb kein unmittelbares Bewußtsein des Ich von sich selbst, sondern als Schluß eine bloße *Selbsterkenntnis*, wodurch jeder Denkende sein Ich in Beziehung auf das Zeitliche bestimmen muß, soweit er denkt» (Psych. 170). So wird die Ewigkeit zur Zeitlosigkeit; jener positive Begriff ist natürlich gehaltvoller als dieser; sodann wird der «Ewigkeit oder Zeitlosigkeit» die Würde des Urständlichen («unmittelbares Bewußtsein») abgesprochen und sie in das Bereich des Denkens verwiesen; ob die Zeitlosigkeit des Ich den Schluß auf seine «Unvergänglichkeit», wie es kurz vorher hieß, erlaubt oder gar erzwingt, sei dahingestellt (es will uns scheinen, als verstünde man unter «Unvergänglichkeit» etwas Lebensvolleres als bloße Zeitlosigkeit), und ebenso, ob einem So-schließen-müssen irgendwelche ontologische Tragweite zukomme. Wir fühlen, daß hinter der gewundenen und nicht eindeutigen Stelle Psych. 170 ein Stück Kampf und Selbstüberwindung steckt — man beweint seine Illusionen wie man Tote beweint, sagt ein französisches Wort —, wir achten und bewundern einen Denker, der gegen Ende seines Lebens, schon im letzten Stadium einer peinvollen und unheilbaren Krankheit, den Mut aufbringt, sein Uranliegen — den philosophischen Erweis der Unsterblichkeit — die kritische Besinnung und begriffliche Strenge doch nicht übertönen zu lassen. Für den von uns mehrfach betonten, eigentlich philosophischen Aspekt der Teichmüllerschen Lehre ist die «Zeitlosigkeit» des Ich nicht so sehr ein Zwang, Substanz zu denken, als ein Signum seines Wirklichseins. Das individuelle Ich als existierendes und in seinen Akten tätiges hat der Philosoph Gustav Teichmüller gegenüber aller Philosophie des Allgemeinen, sei sie hegelisch oder positivistisch, verteidigt; an das unsterbliche Ich hat der homo religiosus Gustav Teichmüller geglaubt. Der Rückgang auf das Ich- und Akterleben bedeutet eine Metaphysizierung der Erkenntnislehre in Ablehnung des erkenntnistheoretischen Prohibitionismus metaphysikfeindlicher Neukantianer. Das Erkennen selbst wird in das reale Dasein des wirklichen, nicht nur denkenden, Ich eingebettet und diesem Ich weder ein sacrificio del sentimento, noch die Preisgabe seiner ontologischen Selbständigkeit zugemutet.

Das reale Sein der Akte und das Metaphysische der Erkenntnis

ist bekanntlich auch schon von Hermann *Lotze* an vielen Stellen in grundlegenden, Leibnizsches Gedankengut würdig fortbildenden Ausführungen hervorgehoben und beschrieben worden.[1] Er war, um das bekannte Scherzwort auf ihn anzuwenden, wenigstens eine Zeitlang, ein «Vorkantianer nach Kant», und zwar in gutem Sinne. Es ist nun recht kennzeichnend, daß Lotzes personalistischer Ansatz bei Ernst *Laas*, der auch Teichmüllers entscheidendes Prinzip einfach übersah, da er unter Seelensubstanz nur eine von Kant verbotene Verdinglichung des Ich nach dem Muster der projektivisch-dogmatischen Substanz verstand, und nicht begriff, daß Teichmüllers «Substanz», erkenntnistheoretisch aufgefaßt, zunächst reale «Identität des Subjekts der inneren Erfahrung» bedeutet, wie Lotze sagen würde,[2] — es ist charakteristisch, sagen wir, daß Lotzes Ansatz beim Existentiellen (statt beim Logischen) bei Laas Ratlosigkeit hervorrief. Es sei «sehr schwer zu sagen» — lesen wir bei Laas[3] — «was man eigentlich vor sich hat: ein leeres analytisches Urteil über das, was tatsächlich vorliegt, oder ein synthetisches Urteil, das erst hinterher auf die Denknotwendigkeit eines analytischen klüglich abgedämpft werden soll», wozu J. *Ohse* in seinem ausgezeichneten Lotze-Buch, dem eine Uebersetzung ins Deutsche zu wünschen wäre, treffend bemerkt: «Laas muß selbst wider Willen zugeben, daß Lotzes Lehre von der Substantialität der Seele sich in keine der Laasschen stereotypen Rubriken einfügt».[4] Es ist dieselbe Schwierigkeit für kantianisierende Positivisten, die auch darin zum Ausdruck kommt, daß Teichmüllers «Wirkliche und scheinbare Welt», nach *Koslows* glücklichem Vergleich, einem Januskopf gleicht: sie ist Ontologie und Erkenntnistheorie zugleich.[5] Es ist der Rückgang hinter die logisierte Erkenntnisstufe und hinter die Trennung der Schuldisziplinen — auf das Urständliche des Ich in seinem «Sein» («Substanz», lebende Identität) und seiner «Existenz» (Akte). «Der Geist selbst soll zum Gegenstande der Wissenschaft werden» (Psych. 136), aber nicht so, daß der Geist (Subjekt) sich selbst (als Objekt) schaut, denn «wenn man den Geist als νόησις νοήσεως sich selbst erkennen läßt, so müßte man noch fragen, ob Geist etwa eine besondere Person neben und außer seinen Kategorien sei» (Psych. 137, Relig. 538), sondern, unter radikaler Verwerfung des projektivischen Idealismus, der «reflexiven Wendung nach Innen» (Psych. 137), so, daß die beiden Schwierigkeiten überwunden werden, die darin bestehen, «daß das

---

[1] Vgl. im Zusammenhang: *Lotzes* Metaphysik (1841), S. 269, 282, 313 ff.; Mikrokosmos Bd. I, 4⁰ 1894, S. 395 f.; Geschichte der Aesthetik in Deutschland (1868), S. 66 f., 258 f., 407; Kleine Schriften, Bd. I, S. 293 ff., 305, 319.

[2] Vgl. *Lotzes* Metaphysik (1884), S. 485.

[3] *Laas*, Idealismus und Positivismus, Bd. III, S. 268.

[4] *Ohse*, Personal. und Projekt. i. d. Metaph. Lotzes (russisch), S. 415.

[5] *Koslow*, «Gustav Teichmüller», in «Fragen der Philos. u. Psychol.», Jahrg. V, Moskau 1894, S. 665 f. (russisch).

zu Erkennende schon bekannt sein muß» und daß «kein weiteres geistiges Vermögen übrig bleibt, womit wir dieses Objekt erfassen können» (Psych. 138), d. h. durch die Unterscheidung von bloß Erkanntem und wirklich Gelebtem.

Von *Leibniz* her (Studien zur Gesch. der Begr., S. V.), vom Prinzip des Individuums her sagt Teichmüller von Anfang an dem «alten und dem neuen Idealismus» den Kampf an, und er ist es, der (ebenda), mit *Herbart* und Jakob Friedrich Reiff, der Hegelschen Dialektik vorwirft, sich «in dem fehlerhaften Zirkel der Reflexionsbestimmungen zu bewegen» und «Metaphysik in Empirie zu verwandeln». Nicht wer das wirkliche Ich und sein funktionales Dasein beachtet, handelt «psychologistisch», sondern der, der die Akte des Denkens und ihren ideellen Inhalt verselbständigt und verdinglicht, sowie der, der blind und taub ist für die vorbegriffliche Selbstbezeugung der individuierten Existenz, daher, mit *Rickert*, sagen kann: «Das bloße Erleben des Lebens ist stumm geboren und kann nie eine Sprache finden» und, wie der gemeinrechtliche Prozeß mit seiner Schriftlichkeitsmaxime nur das für existent gelten ließ, was in den Gerichtsakten niedergelegt war («Quod non est in actis, non est in mundo»), das Denken entscheiden läßt über das, was als Sein gelten darf, denn, wie es bei Rickert heißt, schon dadurch, daß wir das unmittelbar Erlebte Leben oder Realität nennen, fassen wir es ja mit Begriffen, wogegen schon der alte *Schopenhauer* anticipando repliziert hat: «Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den Intellekt setzten.» — «Cette intuition qui fait connoistre notre existence à nous mêmes, fait que nous la connoissons avec une évidence entière, qui n'est point capable d'estre prouvée et n'en a point besoin».[1] «Primum sine probatione ex simplici perceptione sive experientia existere judico, quorum intra me conscius sum, hoc est primo me varia cogitantem, deinde ipsa varia phaenomena sive apparitiones, quae in mente mea existunt. Haec enim duo, cum immediate a mente percipiantur, nullius alterius interventu comprobari possunt».[2] Es ist in der Tat das Leibnizsche Prinzip, in dem das mystische «Fünkchen» fortglimmt, das, seines Intellektualismus ent-

[1] *Leibniz*, Nouv. Ess. sur l'Entend. (Gerhardt, V, 415).

[2] *Leibniz*, De modo disting. phaen. real. ab imagin. (Erdmann 442). In diesem Zusammenhange erinnert J. *Ohse* (a. a. O. 398) an *Benekes* Worte (Psychol. Skizzen, 1825, Bd. II, S. XV): «Nur unser eigenes Seelensein vermögen wir, wie es in Wahrheit ist, anzuschauen und zu begreifen; die ganze übrige Natur nur, inwiefern und inwieweit sie diesem gleich oder ähnlich ist. Das Selbstbewußtsein allein gibt uns eine metaphysisch-wahre Erkenntnis, eine Wahrnehmung des zu Erkennenden, wie dasselbe an und für sich selber ist; unsere sinnlichen Wahrnehmungen zeigen uns dasselbe nur in sehr einzelnen und unvollständigen Wirkungen. Nichts anderes vielleicht hat so nachteilig auf die Entwicklung der neueren deutschen Philosophie gewirkt, als daß es Kant gelungen ist, für die Leugnung dieser Verschiedenheit einen so allgemeinen Glauben zu gewinnen».

kleidet, im «Fürsichsein», im «Selbstgefühl», im «Willen», in der «Selbstgewißheit des Bewußtseins», in dem «Zu mir», in der «Person», im «Ich», in der «Seele», im «Wesen», in der «Existenz» der Späteren weiterlebt, und wenn man einer Psychometaphysik, wie der Teichmüllerschen, die von der Selbstbezeugung der Wirklichkeit im Ich ausgeht, «Psychologismus» vorwürfe, so bedeutete dies, daß man immer noch in dem Bannkreise der inneren Anschauung, der Selbstaffektion, des inneren Sinnes, der Selbstobjektivierung in der Zeit und der damit gegebenen Phänomenalität des Ich befangen bliebe, ohne zu bedenken, daß im Icherleben das Subjekt-Objekt-Verhältnis aufgehoben ist und daß in dem Satze, das Ich könne sich nur anschauen «wie es sich erscheint, nicht wie es *ist*», eine projektivische Hypostase derjenigen Seinsweise des Ich, an der das Vorhandensein des phänomenalen Objekts gemessen wird, beschlossen sein muß. So bedeutet die Wiederentdeckung des Ich zugleich die Entlarvung aller unausgewiesenen Aussagen über das «Sein».

Die Frage, ob die Tetenssche, von Kant übernommene Lehre von der Phänomenalität der Seele in der Selbsterfassung als Kants Tiefstes und Eigenstes zu werten oder erst in dem Rahmen einer metaphysischen Interpretation der Transzendentalphilosophie richtig verstanden werden kann, und ob zwischen dem Leibnizschen «Dogmatismus» und dem Kantschen «Kritizismus» wirklich eine unüberbrückbare Kluft gähnt, kann uns hier nicht beschäftigen. Nietzsches Aufstand gegen den «Subjekt- und Ichaberglauben» (Vorrede zu «Jens. v. G. u. B.»), gegen des aristokratischen Individualisten Teichmüller «monarchische Seele» (Relig. XXXV) und ihr zeitloses Sein ebensowenig. Hat man wenigstens einen Teil der kaum übersehbaren Literatur zur Ichlehre mit dem Hintergedanken an das Verhältnis von Metaphysik und Psychologie durchgearbeitet und bei der Auswahl etwas Glück gehabt, so will es einem zunächst zwar scheinen, als ginge es bei dem durchgreifenden Gegensatz zwischen dem existentiellen und dem rationalen Ausgangspunkt nicht so sehr um eine «wissenschaftliche» Diskussion, die prinzipiell mit Aussicht auf eindeutige Endlösung («Wahrheit») ausgetragen werden könnte, als vielmehr um zwei verschiedene Haltungen, wobei die ἀρχαὶ τῆς ἀποδείξεως selber eine eher «psychologische» als «logische» Angelegenheit wären. Bliebe man in diesem Stadium, so verfiele man unter Umständen der vielgenannten Not des Historismus, Relativismus, Agnostizismus oder einem unverantwortlichen aesthetisierenden Genießen der verschiedenen philosophischen Stile. Später jedoch merkt man, daß die rationale Haltung in der personalen schon aufgehoben ist, weil der «kritische» Ausgang vom «Bewußtsein» und von der Ich-Koordination das Logische existentiell einklammert. Die Gegensätzlichkeit selbst erweist sich als projektivisch, man lernt die Umrisse der anthropologia perennis wahrnehmen, denkt an Leibnizens:

«Non philosophorum, sed philosophiae historiam» und erschrickt nicht mehr vor dem Plural in der Wortverbindung «Typologie der Weltanschauungen». Denn in dem Labyrinth der Systeme bietet der Ariadnefaden der Seinsbegriff-Analyse die beruhigende Aussicht, ins Freie zu gelangen. Aber noch mehr: man begreift, warum es so viele Typologien der Weltanschauungen gibt, wie das principium divisionis selbst weltanschaulich bedingt ist, man blickt in das geheime Laboratorium des Geistes hinein, wo Philosophiegeschichte und Erkenntnislehre sich verschmelzen, und man gewinnt die Möglichkeit, eine Typologie der Typologien aufzustellen.

Anhang

Bibliographie und Literatur

Übersicht:

Seite

Vorwort 137

I. Vollständiges Verzeichnis der veröffentlichten Schriften Teichmüllers in zeitlicher Reihenfolge des Erscheinens

A. Bücher und Aufsätze 139

B. Rezensionen und Selbstanzeigen 140

C. Postume Veröffentlichungen 141

Notizen:

a) Über eine gedruckte Niederschrift eines Teichmüllerschen Kollegs 142

b) Über den ungedruckten Nachlaß 142

II. Literatur über Teichmüller (mit Einschluß gelegentlicher Anführungen) in alphabetischer Reihenfolge der Autoren 143—168

Vorwort

1. Zur Bibliographie

Verzeichnisse von größeren Schriften Teichmüllers finden sich zuerst in einigen Verlagsanzeigen, so am Schlusse seiner «Literarischen Fehden», seiner «Metaphysik» und «Religionsphilosophie». Die erste *Bibliographie*, mit Einschluß von Abhandlungen und Zeitschriftenartikeln, gibt, gestützt auf das durch die Witwe des Philosophen zur Verfügung gestellte Material, *W. Lutoslawski*, S. 13—14 seines Nachrufs auf Teichmüller in dem Biographischen Jahrbuch für Altertumskunde (11. Jahrgang, 1888), Berlin 1890. Das Verzeichnis Lutoslawskis umfaßt 53 Nummern.

Unsere bibliographische Liste bringt gegenüber der Lutoslawskis zunächst einmal eine Anzahl Präzisierungen. Ferner enthält sie 63 Nummern, also 10 mehr als jene, da wir, aus Konsequenzgründen, die drei Bände der «Neuen Studien» gesondert anführen, während Lutoslawski die bändeweise Numerierung zwar für Aristotelische Forschungen und Literarische Fehden, nicht aber für Neue Studien einhält; außerdem konnten wir, neben den beiden älteren postumen Publikationen und der lateinischen Vorrede zu Ritter und Preller, vier Nachlaß-Veröffentlichungen aus den jüngsten Jahren («Ueber den Zweck des Lebens», «Ueber das Wesen, die Ursachen, die Heilmittel und über die ethische Beurteilung des unpraktischen Habitus», «Pädagogisches Tagebuch», «Philosophie des Christentums») berücksichtigen; schließlich mußten wir, der Vollständigkeit halber, auch die in dem vorliegenden Buche erstmalig abgedruckten Briefe Teichmüllers (aus dem Basler Staatsarchiv) und verschiedene Bruchstücke und Stichproben aus Teichmüllers Handschriften — summarisch, als Nummer 63 — anführen.

Die *wichtigeren Schriften* Teichmüllers sind in dem bibliographischen Verzeichnis mit einem Sternchen (*) vor der Ordnungsnummer versehen.

Zeitgenössische *Presseberichte* über Teichmüllers öffentliche Vorträge in Basel und in Dorpat sind z. T. nicht belanglos, können aber natürlich nicht als Teichmüllers authentische Aussagen betrachtet werden, es sei denn, es würde nachgewiesen werden können, daß er diesem oder jenem Organ ein Autoreferat zur Verfügung gestellt hatte.

Lediglich pro memoria und ohne Nummer erwähnen wir die von Prof. Bobrow in russischer Sprache veröffentlichte Niederschrift der drei ersten *Vorlesungen* Teichmüllers zur Geschichte der neueren Philosophie.

Uebersetzungen der Teichmüllerschen Schriften in andere Sprachen, so die russischen Uebertragungen von «Unsterblichkeit der Seele» und «Darwinismus und Philosophie» (von Nikolajew besorgt, von Bobrow redigiert) führen wir in der Bibliographie nicht an; beigedruckte Begleitworte gehören in das Literaturverzeichnis.

2. Zur Literatur

Während für die *Bibliographie* aus Zweckmäßigkeit im allgemeinen die *zeitliche* Reihenfolge des Erscheinens (die, jedenfalls bei den Veröffentlichungen aus dem Nachlaß, mit der Reihenfolge der Niederschrift nicht zusammenfällt) beibehalten wurde, erwies sich für die *Literatur* die *alphabetische* Reihenfolge der Autoren als die dienlichste, obwohl eine *sachliche* Gliederung den Vorzug größerer Uebersichtlichkeit für sich gehabt hätte. Durch kurze Andeutung des Inhalts mancher der betreffenden Beiträge bzw. des Charakters der Zitate hat die Benützung der Liste zu monographischen Zwecken erleichtert und so der Nachteil der alphabetischen Ordnung nach Möglichkeit wieder ausgeglichen werden können.

Mit dieser gelegentlichen Beifügung von Inhaltsangaben, ferner mit einigen kurzen Auszügen und weiteren literarischen Hinweisen, die einer künftigen Teichmüller-

Forschung vielleicht nicht ganz unwillkommen sein werden, sowie mit gelegentlichen kritischen Bemerkungen, hoffen wir den Rahmen einer Literatur-Uebersicht doch nicht allzu ungebührlich überschritten zu haben.

Die stattliche Zahl unserer Literatur-Nummern (etwa 160 Autoren) wird, bei näherem Zusehen, über die Tatsache der Verschollenheit des Metaphysikers Teichmüller und der ziemlichen Verkennung seiner eigentlichen philosophischen Bedeutung nicht hinwegtäuschen; einige wenige glückliche Ausnahmen bestätigen die allgemeine Beobachtung.

Arbeiten, bei denen nichts anderes vermerkt ist, sind in deutscher Sprache erschienen. Bei fremdsprachigen Titeln kann der Vermerk ausbleiben.

Daß eine zum ersten Mal in diesem Ausmaß versuchte Zusammenstellung immer noch manche Lücken, bei dem unerreichbar gewesenen Teil des Materials wohl auch Fehler aufweist, ist zu vermuten.

Die Hunderte von Aeußerungen Nietzsches, die wir, wenn Teichmüller auch nicht ausdrücklich genannt wird, als in direktem Zusammenhang mit Teichmüller stehend — zuweilen als zustimmende, in den meisten Fällen als polemische Anführung — auffassen müssen, konnten hier nicht angeführt werden; das Kapitel der (positiven wie negativen) «Beeinflussungen» übersteigt den Rahmen einer «Literatur»-Uebersicht.

Nachtrag. Unsere Literatur-Uebersicht war am 30. April 1932 abgeschlossen. Das wenige, uns seither bekannt gewordene neuerschienene Material — einige Aufsätze zum 100. Geburtstag Teichmüllers, das Dorpat-Buch von Engelhardt, zwei weitere Publikationen von Szylkarski usw. — haben wir jedoch bei der Drucklegung berücksichtigt und hineinverarbeitet.

I. Vollständiges Verzeichnis der veröffentlichten Schriften Teichmüllers in zeitlicher Reihenfolge des Erscheinens

A. Bücher und Aufsätze

1. Die Aristotelische Einteilung der Verfassungsformen. St. Petersburg 1859 (im Programm des Petersburger Deutschen Gymnasiums der St. Annenkirche). Auch als Separatabdruck (Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg), erschienen.
der Wissenschaften, St. Petersburg, erschienen.)
2. Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie. St. Petersburg 1859 (im Bulletin der Petersburger Akademie der Wissenschaften). Auch als Separatabdruck erschienen (Aus den «Mélanges gréco-romains», T. II, S. 101—180, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg).
3. Zur Frage über die Reihenfolge der Bücher in der Aristotelischen Politik (im Philologus 1860, 4, S. 164—166).
4. Aristotelische Forschungen Bd. I. Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles. Halle (E. Barthel) 1867.* XV. + 280 S.
5. Ueber die Differenz von Tragödie und Epos bei Aristoteles (in den Verh. deutscher Phil. und Schulm. in Halle, Oktober 1867, S. 48 ff.).
6. Aristotelische Forschungen Bd. II. Aristoteles' Philosophie der Kunst. Halle (E. Barthel) 1869.* XVI + 464 S.
7. Aristotelische Forschungen Bd. III. Geschichte des Begriffs der Parusie. Halle (E. Barthel) 1873.* XVI + 163 S.
*8. Ueber die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig (Duncker und Humblot) 1874. VII + 206 S. — 2° 1879. XVI + 244 S.
*9. Studien zur Geschichte der Begriffe. Frankfurt a. M. (Baer) 1874. IX + 667 S. Anaximander. Anaximenes. Xenophanes. Platons Unsterblichkeitslehre. Platon und Aristoteles.
10. Ungedruckte Briefe von Kant und Fichte (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. 1875).
11. Ueber den Ursprung des Terminus ἐπαγωγή (im Philologus 1875, S. 567).
12. Praefatio (lateinisch, 2 Seiten) zu Ritter und Preller, Historia philosophiae graec. et roman., 5° 1875.
13. Die Platonische Frage, eine Streitschrift gegen Zeller. Gotha (Fr. A. Perthes) 1876.* XVI + 127 S.
14. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Bd. I. Herakleitos. Gotha (Fr. A. Perthes) 1876. XVI + 269 S.
15. Der Begriff des Raumes bei Lukrez. (Rhein. Mus. 1877, S. 309 ff.).
16. Frauenemanzipation. Leipzig (K. F. Köhler) 1877.
*17. Darwinismus und Philosophie. Leipzig (K. F. Köhler) 1877.
18. Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel, verfaßt von Immanuel Kant. Gotha (Fr. A. Perthes) 1877.* IV + 47 S.
19. Die Gemäldeausstellung in Dorpat. Vier Artikel. Neue Dörptsche Ztg., Januar 1877.
20. Zur Pädagogik der Elementarschulen. Baltische Monatsschrift, 1878.
21. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Bd. II. Pseudohippokrates de diaeta. Herakleitos als Theolog, oder über den Einfluß der ägyptischen Theologie auf die griechische Philosophie. Aphorismen. Gotha (Fr. A. Perthes) 1878. XIV + 298 S.
22. Pädagogische Fragen. Baltische Monatsschrift 1879.

* Später übergegangen an den Verlag Wilhelm Koebner, Breslau.

23. Charakteristik der Araber. Eine völkerpsychologische Skizze. Baltische Monatsschrift 1879, Bd. XXVI, Heft 1.
24. Die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. Leipzig (K. F. Köhler) 1879.
25. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Bd. III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles. Gotha (Fr. A. Perthes) 1879. XVII + 453 S.
*26. Ueber das Wesen der Liebe. Leipzig (Duncker und Humblot) 1880. IX + 267 S.
27. Pädagogisches. Zur Revision des Lehrplans unserer Gymnasien. Leipzig (K. F. Köhler) 1881.
28. Ueber ἐπαναγωγή und ἐπαγωγή, ἐπαναφέρειν und ἐπιφέρειν (im Philologus 1881).
*29. Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. (Bd. I). Breslau (W. Koebner) 1881. VII + 310 S.
Chronologie der Platonischen Dialoge der ersten Periode. Platon antwortet in den «Gesetzen» auf die Angriffe des Aristoteles. Der Panathenaikus des Isokrates.[1]
30. Zur Erwiderung (auf eine anonyme Rezension der Lit. Fehden). Philol. Rundschau, II. Jahrg., 1882, S. 958.
*31. Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau (W. Koebner) 1882. XXVIII + 357 S.
32. Ueber den Ursprung des Bewußtseins. Zeitschr. f. Philos. und phil. Kr. 1883, Bd. 83, S. 225—245 (Brief an Ulrici).
33. Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. Bd. II. Breslau (W. Koebner) 1884. XVIII + 390 S.
Zu Platons Schriften, Leben und Lehre. Die Dialoge des Simon.
*34. Religionsphilosophie. Breslau (W. Koebner) 1886. XLVI + 558 S.

B. Rezensionen und Selbstanzeigen

35. *Thilo.* Die theologisierende Rechts- und Staatslehre. Gött. gel. Anz. 1862. S. 131—151.
36. *Trendelenburg.* Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Gött. gel. Anz. 1861.
37. *Piderit.* Gehirn und Geist. Gött. gel. Anz. 1864. S. 1154.
38. *Hanne.* Bekenntnisse oder Drei Bücher vom Glauben. Allg. Kirchl. Zeitschr. 1865. S. 143.
39. *Taine.* Les philosophes français. Gött. gel. Anz. 1866. S. 401.
40. *Teichmüller.* Aristotelische Forschungen. Bd. I. Selbstanzeige. Gött. gel. Anz. 1866. S. 1935.
41. *Eucken.* De Aristotelis dicendi ratione. Gött. gel. Anz. 1866. S. 2027.
42. *Trendelenburg.* Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. III. Göttl. gel. Anz. 1869 (Stück 47), S. 1841.
43. *Teichmüller.* Geschichte des Begriffs der Parusie. Gött. gel. Anz. 1872. S. 2049.
44. *Teichmüller.* Studien zur Geschichte der Begriffe. Gött. gel. Anz. 1874. S. 1157.
45. *Harms.* Ueber den Begriff der Psychologie. Gött. gel. Anz. 1875, Stück 13, S. 402—411.
46. *Ritter und Preller.* Historia philosophiae graec. et roman. Gött. gel. Anz. 1875. S. 1185.
47. *Bywater.* Heraclit. Gött. gel. Anz. 1877. S. 825.
48. *Teichmüller.* Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. Gött. gel. Anz. 1879. S. 1313.
49. *Tocco.* Ricerche Platoniche. Göttl. gel. Anz. 1880. S. 257.
50. *Tannery.* Thales et ses emprunts à l'Egypte. Gött. gel. Anz. 1880. S. 1063.

* Später übergegangen an W. Koebner, Breslau.

[1] Diese Inhaltsangabe formulierte Teichmüller später für eine Verlagsanzeige Koebners wie folgt: «Fehden, welche die Chronologie der Platonischen Dialoge der ersten Periode bestimmen. Fehden zwischen Aristoteles und Platon. Isokrates greift im Panathenaikos Aristoteles' Schule und Platons Gesetze an.»

51. *Porter.* Physiological Metaphysics. Gött. gel. Anz. 1880. S. 1139.
52. *Ritter,* Dr. B. Die Grundprinzipien der Aristotelischen Seelenlehre. Phil. Rundsch. 1880. S. 98.
53. *Mettig.* Katharina von Siebenbürgen. Lit. Centr. Mai 1880.
54. *Sillén.* Platonis de antiquissima philosophia testimonia. Phil. Rundsch. 1882. S. 45.
55. *Friesendorff.* Grundriß der Unterrichtslehre. «Rigasche Zeitung», April 1883. (Nr. 83, 91, 92).
56. *Lutoslawski.* Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Platon, Aristoteles und Machiavelli. Lit. Centr. 1888, April.

Nachtrag. Im Teichmüller-Archiv zu Mittel-Schreiberhau finden sich noch mehrere Zeitungsartikel Teichmüllers, so u. a. über den Fröbelschen Kindergarten in Dorpat («Dorpater Ztg.» 1876), über Prof. Bergmann in Berlin («Rigasche Ztg.», Okt. 1883), über die Ueberbürdung der Schüler (Rigasche Ztg., März 1884), über die älteste Kirche und den Vegetarismus («Vegetarische Rundschau», Jan. 1886, S. 7—10), über «Deutsches Lesebuch» von F. Sintenis und O. Hermannsohn («Rigasche Ztg.» vom 9. Okt. 1874), über R. Türschmanns Faust-Rezitation («Neue Dörptsche Ztg.» Nr. 243 vom 20. Okt. 1878).

C. Postume Veröffentlichungen

*57. Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Herausgegeben von J. Ohse. Breslau (W. Koebner) 1889. XII + 348 S.
58. Traktat über Gott und Welt. (Geschrieben im September 1887, abgedruckt — in deutscher Sprache — zuerst anhangsweise, S. 462—467, in dem russischen Buch J. Ohses «Personalismus und Projektivismus in der Metaphysik Lotzes», Dorpat 1896, neuerdings — mit kleineren Aenderungen und Ergänzungen — aufgenommen in die von E. Tennmann herausgegebene «Philosophie des Christentums»), S. 109—115 als «Beilage IV».
59. Ueber den Zweck des Lebens (in Pfennigsdorfs «Geisteskampf der Gegenwart»), 1929.
60. Ueber das Wesen, die Ursachen, die Heilmittel und über die ethische Beurteilung des unpraktischen Habitus. Eine psychologische Untersuchung. (Geschrieben 1856 in Petersburg, abgedruckt in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 5. Jahrg., Heft 3, 1929, Münster i. W.)
61. Pädagogisches Tagebuch (Hubertus Grützner, «Das pädagogische Tagebuch Gustav Teichmüllers», Münster-Verlag Münster i. W., 1931,) 111 S.
62. Philosophie des Christentums. Herausgegeben von E. Tennmann. Dorpat (Tartu) 1931, in Kommission bei M. & H. Marcus, Breslau.
(S. 1—123: der – nicht authentische — Teichmüllersche Text; S. 124—225: der Text Tennmanns, worüber näheres weiter unten in der Literatur-Uebersicht.)
63. Verschiedene Bruchstücke aus dem unveröffentlichten handschriftlichen Nachlaß und Auszüge aus Briefen Teichmüllers an Wilhelm Vischer aus dem Basler Staatsarchiv, abgedruckt in der vorliegenden Arbeit.

Nachtrag. Aus dem handschriftlichen Nachlaß Teichmüllers ließ Prof. Szylkarski 1937 «Logik und Kategorienlehre» drucken. Die uns vorliegenden Druckbogen 1—17 waren für den ersten Band des von W. Szylkarski geplanten «Archivs für personalistische Philosophie und ihre Geschichte» bestimmt. Der Band ist 1939 unter dem Titel «Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte» (Pantheon, Amsterdam und Leipzig) erschienen. Außer «Logik und Kategorienlehre» (S. 1—275) enthält er aus Teichmüllers Nachlaß mehrere Briefe, u. a. an Lotze, Hugo Sommer, Otto Pfleiderer, Rudolf Haym, Dilthey, Eucken, ferner einige Tagebuchaufzeichnungen Teichmüllers. Vgl. unser Literaturverzeichnis (unter «Archiv» etc.).

Notizen

a) In E. Bobrows «Erinnerungen an Teichmüller» findet sich S. 35—42 (in russischer Sprache) eine Niederschrift der drei ersten *Vorlesungen* Teichmüllers im Rahmen eines Dorpater Kollegs zur Geschichte der neueren Philosophie. Der Gegenstand dieser drei Vorlesungen sei in folgender Uebersicht angedeutet:
Erste Vorlesung: Klassifikation der Wissenschaften; Religion und Philosophie; Bedeutung der Philosophiegeschichte.
Zweite Vorlesung: Das aristokratische Prinzip in der philosophiegeschichtlichen Darstellung (im Sinne Rankes und Carlyles, gegen Buckle); Trendelenburgs Kriterium der immanenten philosophiegeschichtlichen Kritik.
Dritte Vorlesung: Geschichte der Begriffe; das subjektive Moment in der philosophiegeschichtlichen Darstellung.

b) *Teichmüllers handschriftlicher Nachlass* umfaßt angefangene Arbeiten, grössere zusammenhängende Darstellungen, Aufsätze, Kollegienhefte aus der Studienzeit, Aufzeichnungen, Redekonzepte, Vorträge, stenographische Nachschriften der Studenten über Teichmüllers Kollegien, Briefsammlungen, Tagebücher (1873—81), Manuskripte zur Geschichte der Philosophie, zur Psychologie, Aesthetik, Geschichtsphilosophie, Metaphysik (II. Teil) und Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre, Kategorienlehre, Ethik, Politik, Theologie, Pädagogik, Rhetorik u. a.

II. Literatur über Teichmüller

(mit Einschluß gelegentlicher Anführungen)
in alphabetischer Reihenfolge der Autoren

(Allfällige Zitierungen der im Folgenden zusammengestellten Literatur oder Bemerkungen über einzelne Autoren in dem Textteil der vorliegenden Schrift sind an Hand des Personen-Registers auffindbar.)

Achelis Th.: Kritische Darstellung der Platonischen Ideenlehre. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 79, 1881, Seite 90—103. Achelis bespricht Teichmüllers «Platonische Frage», diese «Streitschrift gegen Zeller», und findet Teichmüllers einschneidende Kritik an Zeller «verständlich». Vgl. Metaph. 9 f.

Alexejew S. A. (Askoldow): Artikel «Gustav Teichmüller» in dem großen Konversations-Lexikon von Brockhaus und Efron, St. Petersburg 1901, Halbband 64, Seite 768—769 (russisch).
Alexejew-Askoldow war ein Sohn des von Teichmüller beeinflußten Koslow (s. d.).

— Alexej Alexandrowitsch Koslow. Moskau, Verlag «Putj», 1912 (russisch). Seite 81: Erwähnung des «starken Einflusses», den Teichmüller auf Koslow ausgeübt hat.

Anonym: Dem Gedächtnis eines nicht genügend Bekannten. Zum 100. Geburtstag Gustav Teichmüllers. Tägliche Rundschau für Mittel-Schlesien, 28. November 1932.

— Der 100. Geburtstag Gustav Teichmüllers, Braunschweiger Neueste Nachrichten, 19. November 1932.

Apelt Otto: Einleitung zum Phaidon (Philos-Bibliothek, F. Meiner, 1920). S. 10 f.

Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Hg. von W. Szylkarski. I. Band 1939. Pantheon, Akadem. Verlagsanstalt, Amsterdam und Leipzig.
Außer den abgedruckten Texten aus dem handschriftlichen Nachlaß Teichmüllers (s. oben, Nachtrag zum Abschnitt C der Bibliographie) enthält der Band, dessen Inhalt — abgesehen von Teichmüllers «Logik und Kategorienlehre» — uns erst während der Drucklegung der vorliegenden Arbeit in Sonderdrucken zugegangen war, in der Hauptsache vier Aufsätze von *W. Szylkarski* («Gustav Teichmüller, der Bahnbrecher der deutschen Philosophie des tätigen Geistes», «Teichmüllers Lehre vom substanzialen, realen und ideellen Sein. Zur Einleitung in seine Logik und Kategorienlehre», «Teichmüller im Verkehr mit seinen Zeitgenossen», mit Abdruck von Teichmüllers Briefwechsel mit Lotze, von Auszügen aus Euckens Briefwechsel mit Teichmüller, von Belegen zur Jugendfreundschaft Teichmüllers und Diltheys und vom Briefwechsel zwischen Otto Pfleiderer und Teichmüller, «Teichmüllers Eltern»), ferner den von Jakob *Ohse* am 25. Mai 1888 bei der Bestattung Teichmüllers gesprochenen Nachruf, sowie die folgenden drei Abhandlungen:

1. Adolf Dyroff: Ueber Teichmüllers Bedeutung.
2. Emil Pfennigsdorf: Teichmüllers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart.
3. Paul Jurevics: Deux philosophes de la conscience: Teichmüller et Bergson.

Dyroff bemerkt zutreffend: «Den Weg zu Leibniz zurück, den wir bei manchem Schüler Trendelenburgs finden, ist am tapfersten Teichmüller gegangen.» — In Teichmüllers Begriff der «semiotischen Erkenntnis»

kehre Herbarts Begriff der «Hindeutung» (scil. des «Scheins» auf das «Sein») wieder. — Dyroff bietet wertvolle Hinweise auf Teichmüllers Beziehungen zu zeitgenössischen Denkern.
Pfennigsdorf hebt u. a. Teichmüllers scharfe Abgrenzung «gegen jede Art von Rationalismus und Idealismus» hervor.
Jurevics (Riga) vergleicht Teichmüller mit Bergson. Beide verwerfen den Assoziationismus, beide üben an Kant Kritik aus, beide sind in gewissem Sinne «antiintellektualistisch». — Teichmüllers «Bewußtsein» entspricht der Bergsonschen «Intuition» (= direkte Seinsergreifung). Auch die Unterschiede arbeitet Jurevics umsichtig heraus.
Der Titel «Archiv für *spiritualistische* Philosophie» sagt uns weniger zu als der ursprünglich in Aussicht genommene Titel «Archiv für *personalistische* Philosophie». Vermutlich sollte durch diese Aenderung eine Verwechslung mit der Richtung von William Stern vermieden werden. Aber der Name «Spiritualismus» ist noch ganz anders belastet, und Teichmüller selbst lehnte ihn für seine Lehre unzweideutig ab (Psych. 148 ff.): der Spiritualismus sei «projektivisch», d. h. dogmatisch, unkritisch.

A. B.: Teichmüllers Religionsphilosophie.
Literarisches Centralblatt für Deutschland, herausg. v. F. Zarncke, Nr. 17 v. 21. April 1888, S. 577 ff.

Barach: Rezension über Chiappelli, Della interpret. panteist. di Platone.
Philos. Monatshefte 1883, 9. und 10. Heft, S. 592 f.

Barth Heinrich: Die Seele in der Philosophie Platons. Tübingen (Mohr/Siebeck) 1921.
S. 52, 147, 193 (Erwähnungen der Teichmüllerschen «Studien zur Geschichte der Begriffe» im Zusammenhang mit Platons Unsterblichkeitslehre).

Baeumler Alfred: Nietzsche der Philosoph und Politiker. Reclam, Leipzig, 1931.
Seite 38: «Zweifellos verdankt Nietzsche Teichmüllers Buch eine nachhaltige Anregung, sachlich kommt er zu entgegengesetzten Resultaten».

— Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen. Die Lebensgeschichte in Dokumenten, herausg. v. A. Bæumler. Kröner, Leipzig 1932.
S. 90, 533.
Vgl. Joh. Stroux.

Benn A. W.: The Greek philosophers. London 1882 (englisch).
Vgl. Lit. Fehden, Bd. II, S. 145.

Bertram: Die Unsterblichkeitslehre Platons. Halle a. S. 1878 (Würzburger Diss.)

Blass: Vgl. Lit. Fehden Bd. II, S. 356.

Blittersdorf C. v.: Zum 100. Geburtstag des Philosophen Gustav Teichmüller.
Schreiberhauer Wochenblatt vom 19. Nov. 1932, N 136, Beilage.

Bobrow Eugen:
Notiz über Bobrow.
Eugen (Jewgeni) Alexandrowitsch Bobrow, Schüler Teichmüllers in Dorpat, Dozent der Philosophie in Dorpat, später in Kasan, Warschau und zuletzt in Rostow am Don. Bobrow redigierte die 1894 erschienenen russischen Uebersetzungen (von Nikolajew) der Teichmüllerschen Schriften «Ueber die Unsterblichkeit der Seele» und «Darwinismus und Philosophie», übersetzte selbst Leibnizens Monadologie ins Russische (1890). Außer den unten aufgezählten, direkt Teichmüller gewidmeten Arbeiten, schrieb er ferner, stark von Teichmüller beeinflußt:
a) Neue Rekonstruktion der Leibnizschen Monadologie. In den Annalen der Dorpater Universität, 1896, Teil I, S. 37—52 (russisch);

b) Ueber Selbstbewußtsein. Aula-Vortrag in Kasan, 1897, erschienen in den Annalen der Kasaner Universität, Januar 1898 (russisch).

Mit Lutoslawski zusammen, bearbeitete Bobrow den § 69 (über Philosophie in Rußland) in Ueberweg-Heinze, Bd. III, Teil II (8° Berlin 1897, S. 488—491).

Ueber *Bobrow* s. etwa: *Wengerow* im Russischen Gelehrten-Lexikon, Bd. IV, Abschn. 1 (Biographie), ferner Alexej *Wwedenski*, «Einer der Typen unserer Universitätsphilosophie», im «Theologischen Boten» 1896, August-Nummer, S. 212—228 (russisch, «Bogoslowski Wjestnik»).

— Nachruf auf Gustav Teichmüller in der Moskauer Tageszeitung «Russkija Wjedomosti» («Russische Aufzeichnungen»), 20. Mai 1888 (russisch).

— Rezension über Teichmüllers «Neue Grundlegung der Psychologie und Logik», in der Zeitschrift «Woprossy philosophii i psychologii» («Fragen der Philosophie und Psychologie») 1891, Buch 9, S. 79—88 des «Besonderen Teils» (russisch).

Inhalt: bloßer Auszug.

— Ueber den Begriff der Kunst. Eine spekulativ-psychologische Untersuchung. Dorpat 1894 (russisch). Magister-Dissertation.

Im Anschluß an *Teichmüller* betrachtet Bobrow die Bestimmung des Wesens des Schönen als einen Teil der metaphysischen Bestimmung der Wechselwirkung der Monaden. Wie die ganze Außenwelt, sei auch der schöne Gegenstand Projektion.

Ueber *Bobrows* Buch s. die Rezension von A. A. *Koslow* («Theorie der Kunst vom Standpunkt Teichmüllers», in «Woprossy philosophii i psychologii» — «Fragen der Philosophie und Psychologie» — Moskau 1895, Jahrg. VI, Buch 2/27, Märznummer, S. 178—189, russisch). *Koslow* weist auf *Bobrows* Abhängigkeit von *Teichmüller* nachdrücklich hin.

— Begleitwort zu der von Nikolajew besorgten Uebersetzung von Teichmüllers «Ueber die Unsterblichkeit der Seele», 1894 (russisch).

— Begleitwort zu der von Nikolajew besorgten Uebersetzung von Teichmüllers «Darwinismus und Philosophie», 1894 (russisch).

— Ueber den Begriff des Seins. Die Lehre G. Teichmüllers und A. Koslows. Kasan 1898 (russisch).

Ueber Teichmüller: S. 6—46, über Koslow: S. 47—72. — Die Frage nach dem Sein sei die zentrale Frage der Metaphysik, die Frage nach dem Begriff des Seins die zentrale Frage der kritischen Gnoseologie. In dem Ausbau der Lehre vom Sein erblickt Bobrow Teichmüllers größtes Verdienst um die systematische Philosophie.

— Erinnerungen an G. Teichmüller. In: Philosophie in Rußland, Heft 1, Kasan 1899 (russisch).

Bobrows Erinnerungen an G. T. (S. 25—44) bilden den zweiten Teil des ersten Heftes seiner Materialiensammlung «Philosophie in Rußland»; der erste Teil ist dem Leben und den Werken des mit Teichmüller nah verwandten A. Koslow gewidmet.

Die «Erinnerungen an Teichmüller» haben als Motto Goethes: «Laß' nicht ungerühmt mich zu den Schatten hinabgehn!» Sie bringen allerhand persönlich Beobachtetes aus der Feder eines dankbaren Schülers.

— Philosophie und Literatur, Bd. I, N 2: Kritischer Individualismus (russisch).

Ort und Jahr können nicht angegeben werden, da die Schrift nicht zu beschaffen war. Sie wird von Bobrow selbst angezeigt.

— Psychogenesis der Außenwelt (russisch). Wjestnik psychologii, Heft 4, 1904.

— Der altgriechische Idealismus (russisch). Warszawski Dnewnik 1910.

Bonghi: Ueber Bonghis Stellungnahme zu Teichmüllers Platon-Interpretation (in Bonghis Uebersetzung des Phaidon): Metaph. XX. Vgl. Lit. Fehden, Bd. II, S. 153.
Die Jahreszahl eines im Separatabzug vorliegenden Aufsatzes von Bonghi über die «Unsterblichkeit der Seele» von Teichmüller (Nuova Antologia, Revista Letteraria, Roma, S. 524—529) konnte nicht festgesetzt werden.

Borch Rudolf: Befaßte sich auf der 67. Zusammenkunft des Braunschweiger Genealogischen Vereins am 16. März 1932 mit Teichmüllers Ahnentafel, worüber Berichte erschienen sind in der «Braunschweigischen Landeszeitung» vom 17. März 1932 («Braunschweigs größter Sohn nach Karl Friedrich Gauß: Gustav Teichmüller») und im «Braunschweiger Allgemeinen Anzeiger» vom 17. März 1932 («Der Philosoph aus Braunschweig»).

Boutroux Emile: Brief an Teichmüller vom 6. März 1887, abgedruckt (auszugsweise) im «Archiv für spirit. Phil.» S. XLVII. Der Inhalt rechtfertigt die Aufnahme dieses Briefes in das Literaturverzeichnis.

Bratuschek: Philos. Monatshefte, Bd. III, S. 133 (über Aristotel. Forschungen).
Vgl. auch Bd. VIII, S. 557 (Parusie), sowie Bd. XVI, S. 118 (Reihenfolge der platonischen Dialoge).

Brentano Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Herausg. von Oskar Kraus. Bd. II, Leipzig 1925.
Vgl. S. 264: «Auch Teichmüller verwirft die Zeit als eine Absurdität, und zwar darum, weil Ursache und Wirkung zugleich sein müssen.»

Campa Odoardo: Rezension auf Boris Jakovenkos «Filosofi Russi». «Der russische Gedanke» (Cohen, Bonn), 1. Jahrg., 3. Heft, S. 353, mit Erwähnung Teichmüllers.

Carrière Moritz: Eine neue Religionsphilosophie.
Allgem. Zeitung (München) vom 14., 18. und 20. November 1887.

Caspari Otto: Rezension über Teichmüllers «Darwinismus und Philosophie», Kosmos, III. Jahrg., Heft 8 und 9.
Relig. 95 f. polemisiert Teichmüller ausführlich gegen Caspari, einen «Apologeten des von mir verurteilten Standpunktes».

Chiapelli Alessandro in «Philos. der Gegenwart in Selbstdarstellungen». Bd. V (Meiner, Leipzig 1924). S. 3, 8 (über die Kontroverse zwischen Teichmüller und Zeller und das Persönlichkeitsbewußtsein).

— Su alcuni frammenti di Eraclito. Neapel 1888. S. 23 f., 32 ff., 36.
Vgl. darüber (und über den Teichmüllerschen Einfluß auf Chiapelli): Felice *Tocco,* Archiv f. Gesch. der Philos., Bd. I, 1888, S. 468.
S. ferner im selben Bande des Archivs S. 592 (Auseinandersetzung Chiapellis mit der Teichmüllerschen Anaximander-Interpretation).

— Rezension über C. Huit, Platon à l'Académie. La Cultura, Revista di Scienze etc., Jahrg. II, Bd. 4, Nr. 5, Rom 1882.
S. 142, 144.

— Un nuovo critico di Platone in Germania. Rassegna Settimanale 1879, Vol. 4, N 84.

— Del vero senso dell' Aitia (causa) nel Filebo Platonico. Rivesta bimestrale dir. da T. Mamiani e L. Ferri, Jahrg. XI, Rom 1880, Bd. XXII.
S. 205—208, 211—213, 218, 220, 223.

— Sopra l'elegia di Aristotele al Eudemo. Estratto dalla Filos. delle scuole Italiane, Rom 1884.
S. 10.

— Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Republica di Platone. Turin 1882 (Löscher).
S. 7, 9, 13 f., 16, 46 f., 52 f., 59, 66, 79, 99 f., 111 f.

— De Diogenis Laertii etc., Revista di Filologia e Istruzione Classica, Jahrg. XIII, Heft 11—12 (Mai—Juni 1885).
S. 2.

— Dell' interpretazione panteistica di Platone. Firenze, Le Monnier, 1881 (Pubblicazione del R. Istituto di Studi Superiori). Von der Florentinischen Akademie preisgekrönt (italienisch).
Vgl. dazu etwa: A. Krohn (Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit., Bd. 82, 1883, S. 292 ff.); P. Tannery (Revue philosophique 1882); Ed. Zeller (Deut. Literaturzeitung 1882, 20. Mai, S. 707, mit Polemik gegen Teichmüller). S. ferner zu Chiapelli und Teichmüller: Liter. Centralbl. N 44 vom 28. Okt. 1882, S. 1477; Philos. Monatshefte 1883, 9. und 10. Heft, S. 592 f. (Barach).
Teichmüller über Chiapelli: Metaph. X, XXI ff.; Lit. Fehden II, S. 40 f. Anm., 62, 312 f.; s. auch Lit. Fehden I, S. 298 f.

Cramm-Burgdorf, Burghard Freiherr von: Jugenderinnerungen. Braunschweigische Landeszeitung vom 1. und 3. Juli 1903 (über Teichmüllers Familie und Jugend).

Dalton Hermann: Lebenserinnerungen. I. Aus der Jugendzeit 1833—58. Berlin 1906, bei Martin Warneck.
S. 402—406.
Dalton lernte Teichmüller 1854 in Trendelenburgs Hause kennen und verkehrte mit ihm später in Rußland.

Diels Hermann: Ueber Diels' Zustimmung zu Teichmüllers Anaximander-Darstellung: Metaph. XXIII.

Döderlein: Was soll die Philosophie?
In: Korrespondenzblatt für die evangelischen-lutherischen Geistlichen in Bayern, N 52 vom 27. Dezember 1887 (12. Jahrg.), S. 417—449.
Vgl. in dem genannten «Korrespondenzblatt»:
N 4 vom 24. Jan. 1888, S. 29—30 *(Ulmer* über Teichmüllers «Unsterblichkeit der Seele», dazu ebenda *Langheinrich)*, N 6 vom 7. Februar 1888, S. 46 («Zur Entschuldigung»), NN 7, 8, 9 (*O.* in W.: Entgegnung auf Langheinrich, S. 50—52 in N 7, S. 59—60 in N 8, S. 67—71 in N 9), N 11, ebenfalls 1888 *(E.*, S. 86—87), N 16 vom 17. April 1888, S. 125—128 *(Langheinrich)*, N 18 vom 1. Mai 1888, S. 142—143 *(Ulmer*, zu der Aeußerung von *E.* in N 11).

Dyroff Adolf: Ueber Teichmüllers Bedeutung. S. unter «Archiv für spirit. Phil.»

— Zur Frage der Gottesbeweise. Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 52. Band, 3. Heft, S. 229—264.

Ehrenhaus: Besprechung der «Wirklichen und scheinbaren Welt» in der Monatsschrift «Der Beweis des Glaubens» (Zöckler und Grau), Verlag Bertelsmann in Gütersloh, Jan. 1883 (Neue Folge, Bd. IV).
Erschienen in der Abteilung «Theologischer Literaturbericht».

Eisler Rudolf: Einführung in die Erkenntnistheorie 1907.
S. 113 (Zitat aus Teichmüllers Metaph. 174 ff., zum Ichbewußtsein), 187 (Auffassung der Objekte nach Analogie der Ichheit), 192 (Kausalität), 194 (Leibniz-Lotze-Teichmüller).

— Art. «Teichmüller» im Philosophen-Lexikon (1912), S. 740 f.
Das kurze Referat ist vorzüglich, die angegebene Literatur dagegen durchaus ungenügend: statt Ad. Müller und Radovanovic hätten etwa Lutoslawski, Eucken und Pfennigsdorf angegeben werden sollen.
Vgl. ferner im «Philosophen-Lexikon» S. 15 (Anaximander), 22, 358 (Teichmüllers Einfluß auf Koslow), 402 (Leibniz), 432 (Lotze).
Auch in seinem dreibändigen «*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*» (3 ° 1910) bzw. in dem einbändigen «*Handwörterbuch der Philosophie*»

(1913) führt Eisler Teichmüller wiederholt an, so Handwörterbuch S. 181 (Darwinismus), 284 (Ich), 319 (Introjektion), 338 (Kausalität), 405 (Metaphysik), 414 (Monade), 481 (Person, Personalismus), 510 (Projektion), 599 (Sein), 659 (Substanz), 702 (Unsterblichkeit).

Engelhardt Roderich von: Die Deutsche Universität Dorpat in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung. E. Reinhardt, München 1933.
S. 157, 408, 414—417, 477.
Zutreffend bemerkt Engelhardt, daß die antidarwinistische Haltung Teichmüllers der Grundanschauung der Naturwissenschafter und Theologen in Dorpat philosophisch zusagen mußte. Trotzdem «konnte Teichmüllers Philosophie in Dorpat nicht eigentlich Fuß fassen». Dazu sei immerhin bemerkt, daß zum Nachfolger Teichmüllers schließlich doch sein Schüler und begeisterter Anhänger Jakob Ohse bestimmt wurde, dessen Wirken Engelhardt merkwürdigerweise nicht berücksichtigt.
Engelhardt hebt die organologische Hauptlinie der baltischen Forschung hervor, die bewußt auf die Biologie und Naturphilosophie Goethes und der Romantik zurückgreift und in Karl Ernst v. Baer, Gustav v. Bunge und Jakob v. Uexküll ihre markanten Vertreter gefunden hat. Zwischen der organistischen Tradition der Dorpater Hochschule und der Lehre Teichmüllers ergeben sich zahlreiche Zusammenhänge. Vgl. dazu S. 233, 295 f. (Bunge!) u. ö.

Erdmann Benno: Rezension über J. Ohses «Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz».
Archiv f. Gesch. der Philos., Bd. 4 (1891), S. 328—330.

Eucken Rudolf: Rezension über Teichmüllers «Darwinismus und Philosophie», Jenaer Literaturzeitung 1878, N. 8.
Im wesentlichen zustimmend. Vgl. Relig. 95 f.

— Rezension über Teichmüllers «Religionsphilosophie». Gött. gel. Anz. 1888, N 16, S. 593—617.
Euckens Rezension ist zugleich ein Nachruf auf Teichmüller. Eucken teilt u. a. mit, er habe in Göttingen dem Teichmüllerschen Aristoteles-Seminar («Sozietät») mehrere Semester hindurch angehört.
Wichtig und festzuhalten ist diese Stelle (S. 610): «Mannigfache, unter sich oft weit abweichende, ja schroff verfeindete Bestrebungen finden wir einig in dem Verlangen, den Intellektualismus zu überwinden, der uns vom Griechentum her wie mit einem unzerreißbaren Gewebe umfängt, eine neue Weltanschauung zu gewinnen, die . . . einen kräftigen Realgehalt der Wirklichkeit erfaßt... Daß auch Teichmüllers Arbeiten dieser Richtung angehören, steht jedes nähere Eingehen auf sie außer Zweifel.» Hier sieht Eucken ungleich schärfer als Caspari, Nietzsche, Nohl, Hocks, Radovanovic, die in Teichmüller — so oder anders — einen griechischen Rationalisten zu sehen vermeinten. Immerhin sind diese irrtümlichen Auffassungen nicht unerklärlich, und ein Hinweis auf Teichmüllers exsolutorische Dialektik und auf seinen Zweifrontenkrieg (gegen Idealismus, aber auch gegen Positivismus) wäre wohl angebracht gewesen.

— Gustav Teichmüller. Allgem. Deutsche Biographie, Bd. 37.
Auf Euckens Artikel über G. T. im 37. Band der Allgem. Deut. Biographie fußt die Notiz über Teichmüller im «*Literatur-Kalender*».

— Lebenserinnerungen, 1922. S. 29, 38 u. a.

— Vgl. Artikel über Eucken im «Philosophen-Lexikon», bearbeitet von Eugen Hauer, Werner Ziegenfuß, Gertrud Jung. E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1937. Lieferung 4, S. 244 («Studium in Göttingen, wo er von Teichmüller Anregungen empfing»).

F. Besprechung von Teichmüllers Schrift «Pädagogisches. Zur Revision des Lehrplanes unserer Gymnasien», im St. Petersburger Herold (Tageszeitung) vom 25. Mai 1881, N 145. Vgl. ibid. Nr. 159 vom 8. Juni 1881.

W. F. Nachruf auf Rudolf Hollmann. Erschienen in der Dorpater Zeitung, 1928. Das genaue Datum war nicht zu erfahren. W. F. dürfte Walter Freymann sein. In dem angeführten Nachruf soll W. F. Hollmann als einen «Schüler des genialen Dorpater Philosophen Teichmüller» bezeichnet haben.

Falckenberg Richard: Hermann Lotze. Erster Teil, 1901. Frommanns Klassiker.
S. 55, 64, 84, 104, 110 (zu den persönlichen Bezeichnungen zwischen Lotze und Teichmüller).

— Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. 3° 1917.
S. 56: «Teichmüller hat Herbarts Realen treffend ein dumm und stumm nur Seiendes genannt.»
Wir möchten immerhin davor warnen, Teichmüllers Verhältnis zu Herbart auf Grund dieses Zitats zu beurteilen. In der Ahnentafel der personalistischen Philosophie nimmt Herbart eine markante Stellung ein. Teichmüller weist auf seine Abweichungen von Herbart oft und nachdrücklich hin, zollt ihm aber «große Bewunderung.»

Feldmann Erich: Regte (nach Dyroff, «Arch. f. spirit. Phil.» S. VII) eine Dissertation über Teichmüller an. Näheres war nicht zu erfahren.

Frank Simon: Die russische Weltanschauung. Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg, 1926.
S. 20: «Ein Leibnizianer war auch der sehr bedeutende russisch-deutsche Metaphysiker Teichmüller.»

Freymann W.: Filosofia Tartu Ülikoolis (III. j. Teichmüller ja ta moju — Üliopilasleht) 1920 (estnisch).
Ueber Walter Freymanns Buch «Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie» (Leipzig, Lorentz in Kommission, VII + 200 S., Acta et commentationes Universitatis Tartuensis [Dorpatensis], Bd. 15, 4) v. H. *Leisegang* im Archiv f. Gesch. der Philos., Bd. XL, Heft 2 (1931), S. 247 f., mit Nennung Teichmüllers.

Gomperz Heinrich: Wiener Studien, 1905.

Grot R. v.: Dissertation über die in der Hippokrat. Schriftensammlung enthaltenen pharmakologischen Kenntnisse. Dorpat 1887. S. 8—11.

Grützner Hubertus: Gustav Teichmüller.
Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik (Münster i. W.) 1929, 5. Jahrg., Heft 3, S. 384—391 (dazu, S. 391—401, der Text der Teichmüllerschen Jugendschrift über den unpraktischen Habitus).
Grützners Bemerkungen enthalten, von flüchtiger Zitierweise abgesehen, mehrere Ungenauigkeiten, auch im Peripherischen (S. 388). Zeller hieß nicht Friedrich (zu S. 385). Von Teichmüllers Einfluß auf Nietzsche sprach zuerst Nohl (zu S. 387). Der Petersburger Aufenthalt Teichmüllers hat mit dem «Wahrheitsgetreuen Bericht» nichts zu tun: dieser entstand 1877 als Replik an Laas, der Petersburger Aufenthalt aber währte von 1856 bis 1860 (zu S. 386 f.) Vielleicht meint Grützner nicht Petersburg, sondern Dorpat. Aber nach Dorpat ging Teichmüller schon 1870, also vier Jahre *vor* dem Erscheinen der folgenschweren Laasschen Rezension. Der Satz (S. 386): «Solowjew, der erste und bedeutendste russische Philosoph, kam erst mit Teichmüller in Dorpat zur Selbständigkeit und Wirkung» stimmt u. a. schon deswegen nicht, weil Solowjew Teichmüller überhaupt gar nicht gekannt haben dürfte (s. W. Szylkarskis Buch «Solowjews Philosophie der All-Einheit, S. 487). Vielleicht wird Solowjew von Grützner mit Koslow oder Lopatin verwechselt.

— Das pädagogische Tagebuch Gustav Teichmüllers. Münster-Verlag (Münster i. W.) 1931.
Darüber: Deut. Philologenblatt 1932, Heft 15, S. 172, Rezension von G. Würtenberg.

Haecker: Rezension über Teichmüllers «Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles», 1867. Zeitschr. f. d. Gymnasialw., Neue Folge II, 12, S. 914—934.

Hanne J. R.: Teichmüllers neue Grundlegung der Philosophie. Protestant. Monatshefte 1899, 3. Jahrgang, Heft 1, S. 1—18.

Heinze Max: Liter. Centralbl. 1873, N 27, S. 1537—1539.
(Ueber Aristotel. Forschungen III, Parusie.)

— Liter. Centralbl. 1875, N 27 (Juli), S. 861—863.
Ueber «Studien zur Gesch. der Begriffe». Vgl. auch Liter. Zentralbl. 1877, N 31.

Heitz E.: Deutsche Literaturzeitung (Berlin) vom 7. Januar 1882, N 1, S. 3—5.
E. Heitz (Straßburg) bespricht Teichmüllers Lit. Fehden und lehnt Teichmüllers «Hypothesenhochbautheorie» ab. Vgl. Metaph. S. XII, ferner Lit. Fehden Bd. II, S. 324 Anm., 363.

Herr L.: Gustav Teichmüller. Revue philosophique 1888.
Nekrolog.

Hocks Erich: Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche. Leipzig 1914 (Joh. Ambr. Barth).
Ueber Teichmüller: S. 45—51, 54 f., 61 f., 70 f.
Der Verfasser mißversteht Teichmüller durchaus, wenn er seine Lehre als «spezifisch rationale, aristotelisch-hegelische gerichtete Begriffsphilosophie» bezeichnet und den «Zweck der Teichmüllerschen Deduktion» in der «Gleichsetzung des Ichs mit dem Sein und der Statuierung des Primats der Welt der Ideen als der wirklichen Welt» erblickt (S. 46). Völlig abwegig ist die Charakteristik Teichmüllers als «Angriff eines metaphysischen Rationalismus auf jede Form des Realismus» (ebenda; s. demgegenüber Eucken, Gött. gel. Anz. 1888, N 16, S. 610, der Teichmüllers Bedeutung gerade in der «Ueberwindung des Intellektualismus» und in der Erfassung des «Realgehaltes der Wirklichkeit» erblickt). In krassem Widerspruch zu Teichmüllers ausdrücklichen, immer wieder gemachten Aussagen steht die Behauptung Hocks', Teichmüllers Ich sei «ganz intellektual betont» (S. 49). Aus dieser grundfalschen Auffassung Teichmüllers ergibt sich bei Hocks natürlich eine falsche Antithese zu Nietzsche, was um so bedenklicher ist, als Hocks Teichmüllers Einfluß auf Nietzsche — prinzipiell durchaus mit Recht — sehr stark betont (S. 45 f., 70, «noch weit über Nohl hinaus»).
Die Ausführung Hocks' über «Teichmüllers Idealismus» (S. 51) im Zusammenhang mit der Anamnese-Lehre wird durch folgende Stellen aus Teichmüller radikal widerlegt: Psych. u. Log. 139—141, 217, 265 (!), 273, 277, 285, 287. Aber Teichmüllers «Neue Grundlegung der Psychologie und Logik» scheint von Hocks gänzlich übersehen worden zu sein, obwohl gerade hier die Lehre vom Ich steht. — S. 50 wirft Hocks das logische Ich mit dem substantialen oder wirklichen Ich zusammen. Die «vierte Weltansicht» übersieht er vollkommen. Das Leibnizsche an Teichmüller hat sich ihm gar nicht erschlossen. Er kümmert sich um Teichmüllers Kampf gegen den panlogistischen Idealismus nicht im mindesten. Vgl. auch Teichmüllers Relig. XXII ff., 361, 496 ff., 509 f., Metaph. XVII, 5, 107, 126, 166, 346.
Wie heißt es doch in der «Braut von Messina»:

Hätt' ich dich früher so gerecht erkannt,
Es wäre vieles ungescheh'n geblieben!

Hoffmann: Philos. Monatshefte, Bd. 17, S. 369.
(Wesen der Liebe).

Hollmann Rudolf: Abriß der Psychologie und Erkenntnistheorie als Einführung in die Logik nach Teichmüller. Beigabe zum 8. Jahresbericht des

Landesgymnasiums zu Goldingen. G. Zimmermanns Buchdruckerei, Goldingen 1914. Kommissionsverlag von G. Löffler, Riga 1914.
Mag. theol. Rud. Hollmann gehörte zu Teichmüllers Schülern.

Huber: Theolog. Literaturblatt, März 1874, N 6, S. 136—138.
Ueber «Unsterblichkeit der Seele».

Huit: Rezension über J. Ohses Charmides-Schrift im Bulletin critique, N 9 vom 1. Mai 1887, S. 171.

— Platon et Isocrate.
Revue des Etudes grecques. Paris (Leroux) 1888. S. 54—60.

— Etudes sur la Politique attribuée à Platon. Paris (Picard) 1888.
S. 86: Zitat aus Lit. Fehden, Bd. II.

Jagodinski, Prof. in Kasan, kommt oft auf Teichmüller zu sprechen in seinem Buch «Genetische Methode in der Logik» (1912) und in seinem Leibniz-Werke (beides russisch).
Eine Nachprüfung dieser Mitteilung war uns nicht möglich.

Jahresbericht f. klass. Altertumswissenschaft, 1876, S. 268—275.
Ueber «Studien zur Gesch. der Begriffe». Unterzeichnet: «S.»

Jakowenko Boris: Essays über die russische Philosophie. Berlin 1922 (russisch).
S. 79: Teichmüllers Einfluß auf Koslow.
Vgl.: «Der russische Gedanke» (Cohen, Bonn), 1. Jahrg., Heft 3 (1930), S. 328, 332, 353.
Jakowenkos Schrift ist auch in italienischer Sprache erschienen: Filosofi Russi. Saggio di storia della filosofia russa. La Voce, Roma-Firenze, 1927. XI + 240.

Jannsen Harry: Montesquieus Theorie von der Dreiteilung der Gewalten im Staate auf ihre Quelle zurückgeführt. Gotha 1878.
Laut Vorbemerkung von Teichmüller aus begriffsgeschichtlichem Interesse angeregt.

Joël Karl: Der echte und der xenophontische Sokrates. Bd. I, S. 367.
(Erwähnung der «Lit. Fehden» Teichmüllers.)

— Geschichte der antiken Philosophie, Bd. I, 1921.
S. 680: Erwähnung Teichmüllers (über den Schuster Simon).

— Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1928—1934. Bd. II, S. 360 («An Leibniz liebt auch sonst dieses Jahrhundert» — scil. das 19. — «sich wieder zu orientieren — in starkem Anklang bei Herbart, Maine de Biran, Lotze, Bolzano, dem ‚böhmischen Leibniz', schwächer bei Boström, Ravaisson, Lachelier, Amiel, Secrétan, Cournot, Renouvier, Teichmüller»), 747 («Gerade die Goethe-Hegelsche Hingabe an das Objekt... warf schließlich das Subjekt dem Objekt zur Knechtschaft und zum Fraße hin; und zu seiner Rettung ist die metaphysische Erneuerung des Ich, ja der individuellen Seele bei Teichmüller... zu begrüßen»), 812, 914.

Jurevics Paul: Deux philosophes de la conscience: Teichmüller et Bergson. S. unter «Archiv f. spirit. Phil.»

Kafka G.: Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem. Archiv f. d. gesamte Psychologie, Bd. XIX, 1910.
S. 18 und 30 (Verwandtschaft zwischen Teichmüller und Julius Bergmann).

Kallas R. G.: System der Gedächtnislehre. Dorpat 1897.
S. 8: Bekenntnis zur Psychologie Teichmüllers.

Karinski M. J.: Das Unbegrenzte Anaximanders. Petersburg 1890 (russisch). Karinski setzt sich mit Teichmüllers Forschungen über den Begriff der Bewegung bei Anaximander auseinander.
S. auch Wwedenski.

Kern Otto: De Theognis Orphicis. Berlin. 1888.
S. 52: Zitat aus «Neuen Studien zur Gesch. der Begriffe.»

Kirchner Friedrich: Geschichte der Philosophie. 4° (von Georg Runze), 1911.
S. 455: Teichmüller unter denen, die Lotze «grundlegende Anregungen» verdanken.

Kleist H. v.: Philosophische Monatshefte, Bd. XX, S. 46, und Bd. XXII, S. 259. (Ueber «Lit. Fehden», Bd. I und II.).
Vgl. Lit. Fehden, Bd. II, S. 9 Anm., 136, 356.

Klöckner P.: Neues Sächs. Kirchenblatt 1926, N 23 und 24.

Kolubowski: S. Koslow.

König: Luthardtsche Zeitschr. 1887. (Ueber «Religionsphilosophie»).

Koschützki Rudolf von: Das Paradies in euch. Georg Westermann, Braunschweig/Hamburg/Berlin 1918.
Widmung: «Dem Dorpater Philosophen G. Teichmüller.» S. 7: Hermann Büttners Urteil über Teichmüllers Religionsphilosophie.

Koslow Alexej:
Notiz über Koslow:
Alexej Alexandrowitsch *Koslow*, 1831—1901, Professor der Philosophie in Kijew.
Koslow übersetzte Ed. v. Hartmanns «Philosophie des Unbewußten» ins Russische (Moskau, 1873/75), verfaßte Monographien über Eugen Dühring und Platons philosophische Methode.
Eine Platon-Monographie brachte ihn mit *Teichmüllers* historischen Arbeiten in Berührung (Koslow, Philos. Studien, Bd. II, S. 138—141, russisch).
Wladimir Szylkarski («Typologische Methode in der Philosophiegeschichte», Dorpat 1916, russisch) rügt (S. 331 f.) an Koslow, in den ersten vier Lieferungen seines Buches «Eigenes Wort» (1888—1892 erschienen) den Namen Teichmüllers, von dem er doch so stark abhänge, verschwiegen zu haben. Erst in der 5. Lieferung (1898) seines Buches, S. 157—159, habe Koslow *Teichmüllers* Verdienste um die spiritualistische Weltanschauung anerkannt.
Aehnlich äußert sich Szylkarski in der Zeitschrift «Der russische Gedanke» (Cohen, Bonn), 1929, Jahrg. 1, Heft 2, S. 205 in dem Aufsatz «Die russische und die polnische Philosophie in Ueberwegs Grundriß», wo Koslows Bedeutung fast ausschließlich auf die allerdings meisterhafte Darstellung der Lehre *Teichmüllers* eingeschränkt wird. Szylkarski polemisiert hier gegen den russischen Ueberweg-Mitarbeiter *Kolubowski* (Ueberwegs Grundriß, 5. Teil, 12° 1928, Die russische Philosophie, verfaßt von Kolubowski, ergänzt von T. K. Oesterreich) und verweist, zur näheren Begründung seiner scharfen Kritik an der Kolubowskischen Bearbeitung, auf seine Studie «Die polnische und die russische Nationalphilosophie» (Eranus, Annales societatis philosophicae Lituanae, 1929, Kowno).
Wie Szylkarski, ein Schüler Leo Lopatins, so unterzieht schon *Bobrow*, Teichmüllers Schüler und Adept, der übrigens, trotz gelegentlicher Polemik Koslows gegen Bobrow, die Selbständigkeit Koslows viel höher einschätzt als Szylkarski es tut, die drei Koslow-Darstellungen Kolubowskis (in der russischen Uebersetzung von Ueberweg-Heinze, S. 577, ferner in der Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 104, S. 72, schließlich in dem russischen Brockhaus, Bd. 30, S. 605) einer überaus scharfen Kritik (Bobrow, Ueber den Begriff des Seins. Die Lehre G. Teichmüllers und

A. Koslows. S. 59).
Koslows berühmter Schüler, Nikolaj *Losski* («Die Grundlegung des Intuitivismus», deutsch bei Max Niemeyer, Halle 1908, S. 193—196) führt Koslow im Zusammenhang mit der «Lehre von der unmittelbaren Wahrnehmung der transsubjektiven Welt in der Philosophie des 19. Jahrhunderts» an.
Außer der bereits angeführten, auf Teichmüller bezüglichen Stellen bei Koslow und der von Losski a. a. O. zitierten (russischen) Abhandlung Koslows «Das Gottesbewußtsein und die Gotteserkenntnis» (Woprossy phil. i psychol. Bd. 29 und 30), sind, im direkten Zusammenhang mit Teichmüller, zwei Zeitschriftenaufsätze Koslows zu registrieren.

— Gustav Teichmüller. In: «Woprossy philos. i psychol.», Moskau 1894, Buch 4 (24), S. 523—536 und Buch 25 (Jahrg. V, November 1894), S. 661—681.
Dieser Aufsatz Koslows enthält ein ausdrückliches Bekenntnis zu Teichmüller, der «ein überragender Denker, ein Stern erster Größe» gewesen sei (Koslow, S. 523 f.).

— Theorie der Kunst vom Standpunkt Teichmüllers. In «Woprossy philos. i psychol.» (Moskau 1895, Jahrg. VI, Buch 2/27), S. 178—189, russisch). Es handelt sich um eine Rezension über Bobrows spekulativ-psychologische Untersuchung «Ueber den Begriff der Kunst.»

Krohn August (A. K.): Rezension über Alessandro Chiappellis «Della interpretazione panteistica di Platone», Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 82 (1883), S. 292—295.
(Zur Platon-Interpretation Teichmüllers).

— Die Platonische Frage. Sendschreiben an Prof. Dr. E. Zeller. Halle. 1878.

Laas Ernst: Rezension über Teichmüllers «Unsterblichkeit der Seele». Philos. Monatshefte 1874, Bd. X, S. 111—134.
Vgl. Teichmüllers «Wahrheitsgetreuen Bericht», ferner Metaph. 93, 260; Relig. 109, 361; Psych. u. Log. 272 f.
Die Auseinandersetzung Laas-Teichmüller stellt eine geistesgeschichtlich recht interessante Episode aus dem Kampfe zwischen dem kantianisierenden Positivismus und der personalistischen Metaphysik dar.

Langheinrich: Rezension über «Religionsphilosophie» (unter dem Titel: «Eine neue Philosophie») im Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern (vom 8., 15. und 22. November 1887, vgl. daselbst N 4 vom 24. Januar 1888, S. 29 f.)
S. auch Döderlein, Ulmer.

Leisegang Hans: Die Platondeutung der Gegenwart, 1929.
S. 84: Erwähnung der auch Teichmüllers Platon-Deutung berücksichtigenden Studie von A. Levi «Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone».

— Archiv f. d. Gesch. der Philos., Bd. XL, Heft 2 (1931), S. 247 f., Besprechung von Walter *Freymanns* Buch «Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie», mit Erwähnung Teichmüllers.

Levi A.: Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone. 1927.
A. Levi berücksichtigt auch die Platon-Auslegung Teichmüllers (s. H. Leisegang, Die Platondeutung der Gegenwart, 1929, S. 84).

Lévy Alb.: Briefe Nietzsches an Overbeck. Neue Rundschau XXIV, S. 350, 542.
Vgl. Lévys «Stirner und Nietzsche» (Paris 1904).

Liebe R.: Gustav Teichmüller. In: Relig. in Gesch. und Gegenw., Bd. V, 1913 (Mohr, Tübingen).
«... Das Ich ist das eigentlich Wesenhafte in uns, ist die Wurzel unseres Begriffs vom (substanzialen) Sein. Nur dem Ich dürfen wir unmittelbar Sein zuschreiben; mittelbar solchen Erscheinungskomplexen, deren Ich wir erschließen.»

Lipsius R.: Theol. Jahresbericht 1887 (Bd. 6, S. 325 ff.) (Religionsphilosophie).
Gegen Lipsius' Vorwurf (S. 329), Teichmüller löse die Religion in Metaphysik auf, s. Pfennigsdorf (Theolog. Studien und Kritiken, 1895), Heft 3, S. 580—583.
Ferner erhebt Lipsius den Vorwurf, daß von Teichmüller eine religionsphilosophische Konstruktion «nach Art der Hegelschen Philosophie» versucht werde. Dagegen a. a. O. Pfennigsdorf, S. 584 (vgl. Teichmüllers Religionsphilosophie S. 108): Lipsius übersieht, daß Teichmüller nicht eine Entwicklungsgeschichte, sondern eine Topik der Religionen aufstellen will.

Liter. Centralblatt 1876, N 31.
Ueber «Darwinismus und Philosophie». Unterzeichnet: «t».

Losski(j) Nikolaj: Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus. Leipzig 1904.
S. 73: Teichmüller, Koslow und Askoldow als diejenigen Nachfolger Leibnizens, die mit ihm durch Lotze verbunden sind und die die Lehre vom Unterschiede zwischen Bewußtsein und Erkenntnis entwickelt haben.

— Leibniz' Lehre von der Reinkarnation als Metamorphose. Arch. f. Gesch. der Philos. 1931, H. 2, S. 218 ff.

— Die Typen der Weltanschauung. Einführung in die Metaphysik. YMCA-Preß, Paris 1931 (russisch).
S. 125 («Die modernen Spiritualisten-Leibnizianer wie Teichmüller, Koslow, Lopatin, Askoldow, K. Sapper, und die Panpsychisten wie Paulsen, Heymans»...), 126, 130, 131, 133.
Außer diesen ausdrücklichen Erwähnungen Teichmüllers vgl. noch S. 21, 60, 65, 162.
S. ferner unter Koslow.

Lotze Hermann: Rezension über Teichmüllers «Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, I», Gött. gel. Anz., Stück 15, April 1876, S. 449—460. Abgedruckt in Kl. Schr. III.
Vgl. Teichmüllers Metaph. 9; Lit. Fehden, Bd. I, S. 10 Anm. und S. 247 Anm.; Lit. Fehden, Bd. II, S. 136.
Mit begreiflicher Genugtuung nahm Teichmüller, wie aus angeführten Stellen hervorgeht, die überaus anerkennende Aeußerung Lotzes auf.
Die Lotzesche Rezension über Teichmüller wird von allen, die Teichmüllers Bedeutung erkannt haben, dankbar zitiert. Vgl. *Lutoslawski* (Biogr. Jahrb. f. Altertumskunde, 11. Jahrg. 1888, S. 7 ff.), *Ohse* (Projekt. u. Person. in der Metaph. Lotzes, 1896, S. 299), *Eucken* (Rezension über Teichmüllers «Religionsphilosophie», zugleich als Nachruf für Teichmüller, in Gött. gel. Anz. 1888, Nr. 16, S. 607 f. u. a.

Lutoslawski Wincenty: Gustav Teichmüller.
Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde, begründet von Conrad Bursian, herausg. von Iwan v. Müller. 11. Jahrg. 1888. Berlin, Verlag von S. Calvary & Co., 1890. S. 7—17.
Vgl. auch den Artikel «Gustav Teichmüller» im Schriftsteller-Lexikon «*Das literarische Deutschland*».
Lutoslawski, der zu Teichmüllers persönlichen Schülern in Dorpat gehörte, hat das Verdienst, die erste biographische Skizze und die erste Liste der Veröffentlichungen Teichmüllers geboten zu haben.
Zur systematischen Stellung Lutoslawskis im Zusammenhang mit dem osteuropäischen Leibnizianismus vgl. N. *Losski*, die Grundlegung des Intuitivismus, 1908 (deutsch), S. 194.
Mit Teichmüller befaßt sich Lutoslawski bei verschiedenen Gelegenheiten, so u. a. in einer 1896 polnisch erschienenen Platon-Abhandlung

(Veröffentlichungen der Krakauer Akademie der Wissenschaften), in The origin and growth of Plato's Logic etc., 1897 und 1905. Vgl. auch Lutoslawskis Autobiographie «Ein leichtes Leben» (polnisch), Warschau 1933.

Lütze Friedrich: Ueber das Apeiron Anaximanders. Leipzig 1878.
S. 9: Teichmüller und seine Hypothese (S. 31—36).

Makowelski Alexander: Die Vorsokratik (russisch), Kasan 1914. S. XII (über Teichmüllers Verdienste um die Geschichte der Begriffe). Auch sonst öftere Erwähnung Teichmüllers.

Martin Th. H.: Vgl. Metaph. XIII (zu: Gött. gel. Anz. vom 15. Okt. 1879, Stück 42), ferner Lit. Fehden, Bd. I, S. 288; Lit. Fehden, Bd. II, S. 310.

Masci Fil.: Un metafisico antievoluzionista, Gustavo Teichmüller (Memoria letta all' Acc. di sc. mor. e polit. della Soc. Reale di Napoli, 1887).
Vgl. Philos. Monatshefte Bd. 27, S. 87.
Masci bezeichnet Teichmüllers System als originelle Synthese von Herbart und Lotze. Die Schrift ist von Eucken günstig besprochen worden.

Misch Clara geb. Dilthey: Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852—1870. Zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1933.
Diltheys Aufzeichnungen: S. 20 («Den Morgen lese ich mit einem Stud. philos. Teichmüller Augustin»), 261 («Als meinen Nachfolger hier» — scil. in Basel — «habe ich ... Teichmüller durchgedrückt, da ich hörte, daß er in Göttingen verzweifle ...»), 306.

Mollenhauer Karl: Erinnerungen aus der Studienzeit. Deutsche Revue, Sept. 1915 und Nov. 1915.

— Gustav Teichmüller. Zum 100. Geburtstag. Beilagen zur Braunschweigischen Staatszeitung, NN 272 und 273 vom 19. und 21. Nov. 1932.
(Mollenhauer ist ein Neffe Teichmüllers).

Müller Adolf: Das Wirkliche in der Welt. 1899.
Rezension hierüber in: Kant-Studien 1901, Bd. 6 (S. 337 der Rezension: Erwähnung des Teichmüllerschen Einflusses auf Müller in der Beurteilung Kants).
Vgl. Radovanovic (Darstellung der Religionsphilosophie Teichmüllers usw., 1903), S. III.

— Die Metaphysik Teichmüllers.
Archiv f. systemat. Philos. Bd. VI (1900). Heft 1, S. 1—27 und Heft 3, S. 341—373.
Müllers Referat verzichtet nicht nur auf eigene Stellungnahme, sondern auch auf eigene Formulierung der Metaphysik Teichmüllers und eignet sich, als Auszug aus einer ohnedies abstrakten und knappen Darstellung, nicht gut zur Einführung in die Gedankenwelt Teichmüllers. Der Teichmüller-Kenner wird aber durch ein derartiges Referat erst recht nicht belehrt, so daß dessen Existenzberechtigung nicht recht einzusehen ist.

— Die Religionsphilosophie Teichmüllers.
Archiv f. Gesch. der Philos. Bd. 21, 1908. S. 218—239.
«Ein Versuch nun, in den Gebieten unsichtbarer realer Gesetzlichkeiten, die auf dem einzigen Erfahrungsschauplatze der Wirklichkeit, im eigenen menschlichen Innenleben, aufgesucht und ausgeforscht werden kann, bestimmte Entwicklungsfaktoren zu finden und ihre Grenzen abzustecken, liegt in der Religionsphilosophie Teichmüllers vor, die der höchsten Beachtung wert ist» (S. 219).

Natorp Paul: S. Constantin Ritter, Platon, 1910, Bd. I, S. 221.

Neuhäuser Joseph: s. Fr. Susemihl.

New Yorker Staatszeitung vom 28. Jan. 1885, N 3 (37. Jahrg.).
Artikel «Optimismus und Pessimismus» in der Sonntagsbeilage (über Teichmüllers «Unsterblichkeit der Seele»).
Laut einer späteren Mitteilung ist dieser Artikel am 18. Januar 1885 erschienen und stammt von Teichmüller selbst.

Nietzsche Friedrich:
Bd. XIII, 9; Bd. XIV, 4, 30 (Großoktav-Ausgabe).
S. Nohl, Hocks, Stroux, Bæumler, sowie das Vorwort zu diesem Anhang. Die *anonymen* Zitierungen Teichmüllers durch Nietzsche sind überaus zahlreich.

Nohl Hermann: Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt.
Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit., Bd. 149 (1913), S. 106—115.
Nohl dürfte der Erste gewesen sein, der auf Nietzsches Beeinflussung durch Teichmüller hingewiesen hat. Er betont (S. 107 f.) die Rolle als Anreger, die Teichmüller «in ganz überraschendem Maße» für «Jenseits von Gut und Böse» und dann für den «Willen zur Macht» gespielt hatte; «eine Untersuchung seiner Wirkung in diesen letzten Schriften Nietzsches wird helfen, manche für ihn sonst unverständliche Formel zu begreifen». «... Wichtiger ist aber, daß die Untersuchung von der Wirkung des Teichmüllerschen Buches auf Nietzsche auch ein Stück tiefer in die Arbeit sehen läßt, in der ihm sein neuer Pragmatismus aufgegangen ist, sein Perspektivismus, die Lehre von der scheinbaren Welt, hinter der keine wirkliche steht... Man kann mit aller Bestimmtheit sagen, daß diese Arbeit sich vollzieht *einzig und allein in der Auseinandersetzung mit diesem Buche*» (im Original gesperrt; das gemeinte Buch ist Teichmüllers «Wirkliche und scheinbare Welt»).
Im 10. Abschnitt von Jenseits v. G. u. B. habe Nietzsche, ohne Teichmüllers Namen zu nennen, ihm «ein Denkmal gesetzt» (S. 109). Von den 23 Abschnitten dieses ersten Hauptstückes (von «Jenseits») seien fast alle und vom zweiten Hauptstück Abschnitt 34 im engsten Anschluß an Teichmüllers «Metaphysik» geschrieben. Das erste Hauptstück handle «von den Vorurteilen der Philosophen», und der *Repräsentant der Philosophen, an dem Nietzsche diese Vorurteile ablese, sei eben Teichmüller.* Der erkenntnistheoretische Teil des «Willens zur Macht» sei *ganz und gar auf Teichmüllers Buch eingestellt* (S. 110). Aber Nietzsche weise den Ichbegriff, den Subjektbegriff, in dem Teichmüller seinen festen Grund gefunden hätte, ab; das Ich sei eines der Vorurteile der Philosophen; auch die innere Welt sei scheinbar; es gebe *nur* scheinbare Welt (S. 114). So werde «Teichmüller überboten und seine Setzungen mit seinen eigenen Mitteln aufgelöst.»
Das große Verdienst Nohls, auf die Parallele (oder Antithese) Teichmüller-Nietzsche hingewiesen zu haben, bleibt dankenswert, auch wenn man hinzufügen muß, daß er Teichmüller nicht richtig sieht. Er zählt ihn, wie schon Otto Caspari, zu den eleatisch bestimmten Idealisten (S. 115).
Die Verkennung des metaphysischen Realismus bei Teichmüller durch Nohl hat in der Schrift von Erich *Hocks* (s. d.) viel Unheil angestiftet. Außer von E. Hocks, wird der Aufsatz Nohls über Teichmüllers Einfluß auf den Perspektivismus Nietzsches zitiert etwa von Joh. Maria *Verweyen* (Kant-Studien 1915, Bd. 20, S. 280), ferner von Alfred *Bæumler* (Nietzsche der Philosoph und Politiker, Reclam, S. 38 Anm.). S. Bæumler.
S. 108 bemerkt H. Nohl:
«Er (scil. Teichmüller) ist durchaus mit Unrecht heute vergessen, denn er ist nicht nur einer der wenigen, die in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine philosophische Persönlichkeit waren und einen eigenen

philosophischen Stil besaßen, es läßt sich auch heute noch etwas von ihm lehren.» A. a. O. nennt Nohl, im Zusammenhang mit Teichmüller, T. K. Oesterreich und Frischeisen-Köhler («Wissenschaft und Wirklichkeit»).

Nösgen: Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben (v. Luthardt), 1887, Heft 10, S. 369.
(Anführung aus «Religionsphilosophie»).

Nusser: Platons Politeia nach Inhalt u. Form, 1882. («Lit. Fehden»).

Oelsner Elise: Philos. Monatshefte (Schaarschmidt) 1881, Bd. 17, Heft 6, S. 369—373.
Ueber das «Wesen der Liebe».

Oesterreich Konstantin: Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen. Erster (einziger) Band: Das Ich und das Selbstbewußtsein; die scheinbare Spaltung des Ich. Leipzig 1910.
S. 272.
Obwohl erst während der Drucklegung seines Werkes auf Teichmüller aufmerksam gemacht, reihte Oesterreich unseren Denker sofort richtig in die *Leibniz-Lotze*-Linie ein, ohne dem Fehler derer zu verfallen, die, auf Grund von antipositivistischen Vorreden zu den Teichmüllerschen Büchern, ihn, weil er Platon und Hegel bewundert, zu den «Rationalisten» rechneten, ohne dem exsolutorisch-dialektischen Verfahren Teichmüllers Rechnung zu tragen.

— S. Ueberweg.

Ohse Jakob: Zu Platons Charmides. 1886.
Vgl. dazu A. *Richter*, Zt. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 97 (1890), S. 156 f., Ed. *Zeller* im Archiv f. Gesch. der Philos. Bd. I (1888), S. 420, ferner Archiv f. Gesch. der Philos. Bd. IV, sowie *Wohlrab* im Literar. Centralbl. N 26 vom 25. Juni 1887, S. 885 (mit Hinweisen auf Teichmüller), *Huit* (Bulletin critique vom 1. Mai 1887, S. 171).

— Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. Dorpat 1888.
Ohse, der sich im Vorwort zu Teichmüller bekennt, zitiert in seinem Buch «Personalismus und Projektivismus in der Metaphysik Lotzes» (russisch, S. 429) seine Leibniz-Schrift. Danach erfahre der Begriff der Substanz bei Leibniz seine Färbung durch Leibnizens Ausgang von Demokrit und Descartes: die Substanz sei eine unausgedehnte unteilbare Kraft. Dementsprechend verfalle Leibniz dem Einfluß des «physischen Projektivismus». Lotze dagegen weise darauf hin, daß der Begriff der Substanz nur auf Grund des Selbstbewußtseins oder der inneren Erfahrung gebildet werden könne.
Zu Ohses Leibniz-Buch s. auch Benno *Erdmann*.

— Vorwort zu der von ihm herausgegebenen Teichmüllerschen «Neuen Grundlegung der Psychologie und Logik», 1889.

— Nachruf auf Teichmüller. S. unter «Archiv f. spirit. Phil.»

— Gustav Teichmüller (russisch). In der Veröffentlichung «Jurjewski universität» («Die Universität Dorpat»). Erscheinungsdatum war nicht festzustellen. Möglicherweise handelt es sich um das in Dorpat 1918 erschienene Werk, vgl. unter Semel.

— Personalismus und Projektivismus in der Metaphysik Lotzes. Dorpat 1896. 476 S. (russisch).
Ohses fleißiges, gründliches Werk — in einem etwas schwerfälligen Russisch abgefaßt, dem sofort anzumerken ist, daß Ohse bei der Niederschrift deutsche Formulierungen im Kopfe hatte — geht, gedanklich wie terminologisch, von Teichmüller aus. Ein kritischer Abstand dem Meister gegenüber fehlt. Er wagt auch nicht ein einziges Wort der Kritik und übt überhaupt große Zurückhaltung im Urteil. Man muß schon

zwischen den Zeilen lesen können und die fast die Hälfte des Textes ausmachenden, übrigens typographisch sehr unübersichtlich — beinahe absatzlos und zu dicht — vermittelten «Anmerkungen» (S. 277—476) heranziehen, um Ohses eigene Absicht herauszufinden. Die Gabe klarer Gliederung und anschaulicher Ausdrucksweise ist ihm nicht zuteil geworden.

Man muß dieses Buch kennen, um so recht zu verstehen, warum Lotzes Name bei den Dorpatern Personalisten einen so gewaltigen Nimbus hatte und noch hat. Man könnte in der Tat von einer *Dorpater Schule* der Philosophie sprechen. Leibniz, Herbart und Lotze wären die Ahnen des glänzendsten und einflußreichsten Vertreters dieser (auch von dem russischen Spiritualismus nicht unberührt gebliebenen) Schule, also Gustav *Teichmüllers,* der in Dorpat Strümpell ablöste. Teichmüllers Testamentsvollstrecker war eben Ohse, — es war wie ein Wink des Schicksals, daß der zum Nachfolger Teichmüllers ausersehene Neukantianer Natorp von der russischen Unterrichtsverwaltung (wohl aus politischen Gründen) abgelehnt wurde, — und obwohl Ohse selbst keine eigentlich schöpferische Persönlichkeit war, so darf er doch als legitimer Thronerbe G. Teichmüllers auf Respektierung Anspruch erheben, und er hat die Fackel weitergegeben.

In den Augen Ohses ist Teichmüller gewissermaßen die absolut reine Lehre, auf die hin sich die noch projektivistisch belastete Metaphysik Lotzes ausrichtet. Nach einer Untersuchung des «naiven», des «physischen» und des «idealistischen» Projektivismus kennzeichnet Ohse die «personalistische» (echte) Metaphysik, die, bei Lotze vorgebildet, in Teichmüller gipfelt. Denn noch wird der «idealistische Projektivismus» (Intellektualismus) von Lotze nicht radikal genug verworfen, und erst bei Teichmüller erstrahlt die Philosophie des absoluten Ich in voller Klarheit. Wäre Ohses Buch rechtzeitig in Deutschland bekannt geworden, würden uns die Mißdeutungen Teichmüllers im Sinne seines angeblichen «eleatischen Rationalismus» vielleicht erspart geblieben sein.

Ohses Referat über Teichmüllers Lehre steht dem Pfennigsdorfschen nicht nach, gibt aber, wie dieses, nicht die Totalität des Umrisses, wie denn Ohse S. 461 selbst bemerkt, es sei nicht seine Absicht gewesen, die ganze Lehre Teichmüllers darzustellen. Auch macht sich das vollständige Fehlen einer kritischen Auseinandersetzung mit Teichmüller und das (begreifliche) Uebersehen gerade jener «existentiellen» Wendung, die uns heute an Teichmüller besonders fesselt, doch schon stark bemerkbar.

Der weltanschauungstypologische Begriffsapparat Ohses hat durchaus Teichmüllersches Gepräge, wie er selbst (S. 277 ff.) darlegt; vgl. zu «Personalismus» Psych. u. Log. 157, zu «Projektivismus» Metaph. XVI, 166, 175 u. v. a. Ebenso stützen sich die Aussetzungen an dem Lotzeschen «Projektivismus» auf Teichmüller selbst.

Patin Alois: Heraklits Einheitslehre, 1885.

Petersen Eugen: Ein mißverstandenes Wort von Heraklit. In einer Zeitschrift-Nummer vom 1. März 1879 (Leipzig, Hirschfeld), deren Titel nicht festgestellt werden konnte.

Petersen (Dorpat) bespricht, außer Zeller, Schuster u. a. kurz auch die Teichmüllersche Interpretation Heraklits (in den «Neuen Studien zur Gesch. der Begr.»).

Petersen Peter: Wilhelm Wundt und seine Zeit. Frommanns Klassiker der Philos., 1925.

S. 4: «Wen wundert's da, wenn der hehre Zug der originalen Denker des 19. Jahrhunderts immer noch mehr im Dunkel steht, als die

Schar der Schüler, die sich den Platz an der Sonne zu kommentieren, zu interpretieren und zu komplettieren verstanden? Und das gegenüber dem Zuge der Trendelenburg, Lotze, Fechner, *Teichmüller*, Dilthey, Eucken, Wundt, die weiter schufen das Werk der philosophia perennis, die klar vor Leibniz' Auge stand und die *Tat* geworden ist im Entwicklungsgang des philosophischen Denkens innerhalb Deutschlands und die *jedem* Deutschen, der Freund ist des deutschen Geistes und seiner Entfaltung, dann erkennbar wird, wenn erst die Geschichte der *deutschen* Philosophie geschrieben ist.»
S. 161 stellt Peter Petersen *Teichmüller* mit Trendelenburg, Eucken, Dilthey, Wundt zusammen und ruft den Geist Rankes an; bei allen diesen habe sich der «Sinn historischer Treue» kundgetan. In bezug auf Teichmüller ließe sich *dieses* Lob allerdings bestreiten und ist auch oft, auch von den Freunden seiner Lehre, bestritten worden, so von Eucken, C. Ritter u. a. Vgl. übrigens Lit. Fehden Bd. II, S. 131.
S. 266: Trendelenburgs Einfluß auf historische Arbeiten Teichmüllers.
S. 279: ... (Wundts) «Freiheit und Selbständigkeit Kant gegenüber, die sich alle diejenigen Philosophen Deutschlands gesichert haben, welche die Fackel des originalen Denkens in Deutschland von Hand zu Hand weitergereicht haben: seit Kant und den Diadochen bis auf Hegel: Trendelenburg, Fechner und Lotze, *Teichmüller*, Eucken und Dilthey.»

Pfennigsdorf Emil: Bewußtsein und Erkenntnis. Mit besonderer Beziehung auf die Philosophie Teichmüllers. Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 111, S. 81—107.

— Ein Philosoph des Christentums. Der Geisteskampf der Gegenwart 1928, Heft 5, S. 175 ff.

— Die erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundgedanken Teichmüllers.
Theol. Studien und Kritiken 1895 (Gotha), Heft 3, S. 530—586.
Ein vorzügliches Referat aus dem Blickpunkt des ausgehenden 19. Jahrhunderts, gediegen und zuverlässig. Pf. «stellt sich ganz auf die Seite Teichmüllers» (S. 534). Teichmüllers Erkenntnistheorie hänge in der Neubestimmung der Seelenfunktionen mit der Psychologie aufs engste zusammen (S. 536 f.).

— Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Gotha, 1896, Perthes.
S. 29, 50 f., 137.
Vgl. «Der Geisteskampf der Gegenwart» 1928, Heft 5, S. 177 f. (Pfennigsdorfs Anmerkung zu Teichmüllers Vorlesung «Ueber den Zweck des Lebens»).

— Die Bedeutung des Unterschieds von Gottesbewußtsein und Gotteserkenntnis. Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1939, herausg. von Prof. Ménégoz, Straßburg.

— Die Bedeutung G. Teichmüllers für das religiöse Denken der Gegenwart. In «Leben und Weltanschauung» 1939, herausg. von Prof. Dennert, Godesberg a. Rh.

— Teichmüllers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart. S. unter «Archiv f. spirit. Phil.».

— Der kritische Gottesbeweis. E. Reinhardt, München 1938. (Vgl. Selbstanzeige im «Archiv f. spirit. Phil.», S. 457 f.)

Pfleiderer Edmund: Heraklit. 1886.

— Zur Lösung der Platonischen Frage. Freiburg 1888.

Pfleiderer Otto: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3° 1896.

S. 532 (über Teichmüllers Darwinismus-Kritik), 632 f. (über Platons Unsterblichkeitslehre in den Teichmüllerschen «Studien zur Geschichte der Begriffe» S. 105 ff.).

Pierers Konversations-Lexikon 7°, Bd. 12 (1893), S. 114. (Teichmüller als «Anhänger Lotzes». «Er versteht unter Sein das unmittelbare Bewußtsein unseres Selbst.»)
Verfasser dürfte Friedrich Kirchner sein.

Programm der Diskussion über experimentelle Lösung von naturwissenschaftlichen Fragen, in der «Medizin» von Vespasian v. Gruzewsky.
Broschüre, Leipzig 1881 (in Kommission bei Fleischer). Gegenstand: Homöopathie.
Ein Wort aus Teichmüllers «Unsterblichkeit der Seele» ist als Motto genommen.

Radlow E.: (russisch), in der Zeitschrift «Woprossy philos. i psych.», Bd. 49, S. 376 f. (über Trendelenburg und Teichmüllers Begriffsgeschichte).

Radovanovic Vlad. M.: Menschengeist und Gottheit. 1903. (Leipziger Dissertation: «Darstellung der Religionsphilosophie Teichmüllers mit besonderer Berücksichtigung seiner Metaphysik.»)
Die Arbeit enthält manches Flüchtige und naiv Formulierte. Auf weite Strecken hin lehnt sich Radovanovic (ohne Quellenangabe) an Pfennigsdorf («Die erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundgedanken Teichmüllers», Theol. Stud. u. Krit., 1895, S. 530—586) an, so S. 14 (vgl. Pfennigsdorf S. 577), 34 (Pfennigsdorf S. 554), 100 f. (Pfennigsdorf S. 580 f.) u. a.
S. 6 f. heißt es: «Der Kampf gegen den Intellektualismus kann als das charakteristische Kennzeichen seiner (Teichmüllers) ganzen Philosophie gelten. Seine entschiedene Polemik gegen Kant und die reinen Idealisten ist nur dadurch erklärlich.» Diese Bemerkung über den Teichmüllerschen Antiintellektualismus (wohl nach Eucken, Gött. gel. Anz. 1888, S. 610) wird von Radovanovic später, wo er Teichmüller zu einem «Formalisten, Idealisten und Aprioristen» macht, vergessen.
Recht mag der Theologe Radovanovic haben, wenn er es als ein Fehlurteil bezeichnet, Teichmüller sei ein orthodoxer Christ gewesen (S. 101—103). Das einzige spezifisch «Christliche» in der christlichen Religion sei nach Teichmüller die substantiale Auffassung der Person, welche bei ihm nicht als Akzidenz, sondern als selbständiges Sein aufgefaßt werde; alles andere im Christentum sei aus anderen Religionen herübergenommen. «Man geht also fehl, wenn man in Teichmüller einen Vertreter des konservativen christlichen Lagers sieht». In der Tat ist die mit Hilfe der «logischen Chemie» herausdestillierte spezifisch christliche personalistische Lehre mit dem historischen Christentum nicht identisch. Aber Teichmüller will ja nicht Geschichte des Christentums geben, sondern den reinen Begriff, den idealen Typus einer personalistischen Religion aufstellen.

Rettig: Philologische Rundschau (von Wagner und Ludwig) 1885 (5. Jahrg.) No. 31 vom 1. August (S. 975—990) und No. 32 vom 15. August (S. 993—1009).
Ueber «Lit. Fehden».

Ribbeck: Im Oktober 1868 erschien ein kleiner Aufsatz Ribbecks über die Zeitdauer der Tragödie, im Anschluß an S. 187 ff. der Teichmüllerschen «Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles». Die Kritik Ribbecks geht von S. 133 bis 135 und ist unterschrieben: Kiel, im Oktober 1868. Die Zeitschrift-Nummer, in der Ribbecks Kritik erschien, ist im Archiv nicht vorhanden, und der Titel der Zeitschrift konnte nicht festgestellt werden. Die Rubrik, in der die Kritik untergebracht wurde, heißt: «Miszellen. — Literarhistorisches.» Ich vermute «Rhein. Museum».

A. Richter. Zt. f. Phil. u. Phil. Kr., Bd. 97, 1890. S. 156 f.: Gegen Teichmüllers Argumentation für die Echtheit des Charmides; über den «verhängnisvollen» Einfluß Teichmüllers auf J. *Ohse* («Zu Platons Charmides», 1886). Ueber diesen Einfluß vgl. auch Ed. *Zeller* im Archiv f. Gesch. der Philos. Bd. I (1888), ferner Archiv f. Gesch. der Phil. Bd. IV.

Ritchie D. G.: Auseinandersetzung mit Teichmüllers Auffassung der Platonischen Unsterblichkeitslehre in Mind (Quartaly Review of Psychology and Philosophie, Vol. XI, No. 43, S. 353—376, englisch).
Vgl. Relig. 502 f.

Ritter Constantin: Platon. 1910.
Es finden sich hier wiederholte Erwähnungen Teichmüllers, vgl. Bd. I, S. V., dazu Lit. Fehden II, S. III, Bd. I, S. 204 bei Ritter Zitat aus Heinrich Gomperz über Teichmüller. Ferner: S. 206, 209 f. (gegen Teichmüller), 219, 220 f. (gegen Teichmüller), 221 (Zitat aus Natorp, gegen Teichmüller), 231, 263, 274. Bd. II, S. 488 Anm.

Rumer J.: Pantheismus und Theismus in der Philosophie Teichmüllers. «Woprossy philosophii i psychologii», Bd. 126 (I), 1915 (russisch), vgl. Rumer über Teichmüller «Woprossy» Bd. 124 (4), 1914.

Sartorius M.: Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, in besonderem Anschluß an Theophrast.
Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 83 (1883), S. 4.

Sauppe: Vgl. Lit. Fehden, Bd. I, S. 10.

Schaarschmidt: Vgl. Lit. Fehden, Bd. I, S. 10; Bd. II, S. 311.

Schabad Michael: Gustav Teichmüller.
«National-Zeitung» (Basel) Nr. 542 vom 20. November 1932 (Sonntagsbeilage).
Abriß von Leben und Lehre des Philosophen, zum 100. Geburtstag.

— Rezension über Teichmüllers «Philosophie des Christentums», herausg. von Eduard Tennmann.
«National-Zeitung» (Basel) Nr. 48 vom 29. Januar 1933.

— Friedrich Schleiermacher. Zum 100. Todestag.
«National-Zeitung» (Basel) Nr. 69 vom 11. Februar 1934.
(Ueber Teichmüllers Schleiermacher-Feindschaft.)

— Sein und Ich in der Philosophie Teichmüllers.
Vortrag in der Basler Kant-Gesellschaft, am 15. Dezember 1932.
Vgl. hierüber «Basler Nachrichten» Nr. 347 vom 18. Dez. 1932 und «National-Zeitung» (Basel) Nr. 594 vom 20. Dez. 1932.

— Die Universität Dorpat.
«National-Zeitung» (Basel) Nr. 194 vom 29. April 1934.
Ausführliche Besprechung des oben angeführten Buches von Roderich v. Engelhardt, mit Berücksichtigung Teichmüllers.

— Heinrich Schmidts Philosophisches Wörterbuch.
«National-Zeitung» (Basel) Nr. 238 vom 26. Mai 1935.
Ein direkter und ein indirekter Hinweis auf Teichmüller.

— Gustav Teichmüller.
«Neue Zürcher Zeitung» Nr. 2148 vom 18. November 1932.
Würdigung zum 100. Geburtstag des Philosophen.

Schanz: Vgl. Metaph. XII, Lit. Fehden, Bd. II, S. 310.

Schlottmann: In einem Brief Teichmüllers an Ohse vom 26. März 1888 wird eine Platon-Arbeit von stud. phil. Schlottmann (Rostock), wohl eine Diss., erwähnt, deren Lysis-Auffassung mit der Teichmüllers übereinstimme.

Schneider G.: Der Name G. Schneider findet sich in den Papieren Teichmüllers unter den Rezensenten, doch war Näheres nicht zu ermitteln.
Es dürfte sich um den Darwinisten Schneider handeln.

Schuchter Josef: Rezension über Gust. Teichmüllers «Die wirkliche und die scheinbare Welt».
Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 82, 1883, S. 56—71.
Nachschrift von H. Ulrici: ebenda, S. 71—80.
Teichmüllers Antwort an H. Ulrici: Bd. 83, S. 225—245. Dazu neun «Anmerkungen» von Ulrici.

Semel Hugo: Die Universität Dorpat 1802—1918. Dorpat 1918. S. 104 f. über Teichmüller.
Das Werk war nicht erhältlich.

Seydel Rudolf: Religionsphilosophie. Herausg. von Schmiedel, Leipzig 1893. S. 178: Kritik der Lehre von der Hegemonie der Gefühle bei intellektueller Tätigkeit (Relig. 39 f.).

Siebeck Hermann: Zeitschr. f. Phil. und phil. Krit., Bd. 68, S. 265—280.
Ueber «Studien zur Gesch. der Begriffe».

— Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 66, S. 91—102.
(Ueber Aristot. Forschungen III, Parusie).

— Geschichte der Philosophie (1, 2), Gotha 1884. S. 477, 486, 488, 495 (über Neue Studien).

Siebert Otto: Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Göttingen 1898. Ueber Teichmüller: S. 439—443.
Siebert, der Teichmüller unter Lotzes Schülern Wilhelm Hollenberg, R. v. Wichert, Hermann Langenbeck, Hugo Sommer nennt, fußt auf Pfennigsdorfs Referat (Theol. Stud. u. Krit. 1895), selbst in der Auswahl der Zitate und in beiläufigen Bemerkungen (vgl. etwa Siebert S. 439 mit Pfennigsdorf S. 531 ff.). Dank dieser Anlehnung kommt die Abweichung der Teichmüllerschen Metaphysik von dem griechischen und dem deutschen Idealismus recht scharf zum Ausdruck.

Spaventa B.: Esame di un' obbiezione di Teichmüller alla dialettica di Hegel. Memoria del socio B. Spaventa. Napoli 1883. In der Neapolitanischen Akademie der Wissenschaft vorgelesen; italienisch.
Vgl. Relig. 517 ff. Teichmüllers ausführliche Auseinandersetzung mit Spaventa.

Spielmann Alois: Platons Pantheismus. (Zur Empfehlung der Teichmüllerschen Ansicht). Zweites Programm des F. B. Knabenseminars der Diözese Brixen, 1877.
Vgl. Lit. Fehden, Bd. II, S. 135.

Spielmann Ferdinand: Unsterblichkeit und künftiges Leben nach Homers Epen. Drittes Programm des F. B. Knabenseminars der Diözese Brixen, 1878.
S. 21, Anm.

Staudinger F. (Worms):
Philos. Monatshefte (Ascherson u. Natorp), Bd. 24, Heft 3 und 4. 1888. S. 232—936: über «Religionsphilosophie».

von Stern Maurice: Streifzüge durch die neueste deutsche Erkenntnistheorie, Psychologie und Logik. 2. Gustav Teichmüller, Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. In Sterns Literar. Bulletin der Schweiz, 2. Jahrg., No. 3, 4.

von Strauß und Torney Victor: Beiträge zur Erkenntnislehre mit Beziehung auf die Offenbarung. Leipzig 1895.
S. III: «Dem Kundigen kann es nicht entgegen, daß sich die ersten Abschnitte dieser Schrift den Lehren des verstorbenen Philosophen Teichmüller anschließen, dessen dankbarer Schüler ich noch in meinem hohen Alter geworden bin.»

Stroux Johannes: Nietzsches Professur in Basel, 1925, Frommannsche Buchhandlg. in Jena.

S. 72 ff. (über Nietzsches Bewerbung um den Lehrstuhl Teichmüllers in Basel).
Vgl. dazu: «Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen», herausg. von Alfred Bæumler, A. Krœner, Leipzig, S. 90, 533.

Susemihl Fr.:
Philologischer Anzeiger 1879, No. 4.

— Bericht über Aristoteles und die ältesten Akademiker und Peripatetiker im Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, 1882, XXX, S. 1.

— Im Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft (Bursian-Müller), 11. Jahrg. 1883, Abt. I (Griechische Klassiker), Berlin 1885, bespricht Fr. Susemihl Joseph *Neuhäusers* lateinisches Anaximander-Werk, sofern es für die aristotelische Darstellung der Lehre des Anaximandros in Betracht kommt. S. 23 f. über Teichmüllers Lit. Fehden.
Vgl. noch Lit. Fehden, Bd. I, S. 287.

Szylkarski Wladimir: Die typologische Methode in der Philosophiegeschichte. Dorpat 1916 (russisch). 438 S.
Dieses Buch, durch die Kriegsereignisse schon in bezug auf die Drucklegung gefährdet, ist ein Torso geblieben. Nichtsdestoweniger enthält es eine Fülle des Lesenswerten. Der Verfasser berücksichtigt, neben Teichmüller, den er als den größten Vertreter des «konkreten Idealismus» (scil. Personalismus) nach Augustin und Leibniz erkennt, auch den russischen und polnischen Personalismus, übt an der Teichmüllerschen Auffassung der Platonischen Unsterblichkeitslehre wohlfundierte Kritik aus (S. 227 ff.), beschäftigt sich eingehend mit Teichmüllers Verhältnis zu Leibniz (S. 259 ff.), zu Lotze, auch zu Berkely (S. 274).
Der Kownoer Vertreter der Philosophie gehört seit vielen Jahren zu den hervorragendsten Kennern und verständnisvollsten Anhängern Teichmüllers.

— Die Grundlösungen des Seinsproblems. Dorpat 1917 (russisch). Einleitung zur Magister-Dissertation. 84 S.
«Teichmüllers personalistische Philosophie stellt die tiefste und vollkommenste Form der spiritualistischen Weltanschauung dar». «Neben Teichmüller ist der russische Denker L. M. Lopatin als der bedeutendste Vertreter der spiritualistischen Weltanschauung zu bezeichnen.»
S. 21 ff.: eine vergleichende Darstellung der Weltanschauungstypologien Teichmüllers und Leo Lopatins.
S. 78: «Die ungemein tiefen und originellen Forschungen Teichmüllers zur Geschichte der Philosophie bilden eine ausgezeichnete Einführung in sein eigenes philosophisches System.»

— «Tipingosios filosofijos sistemos. Materialismas — Idealismas — Spiritualismas.» Humanitariniu mokslu Fakulteto Rastai, Kn. I, Kaunas (Kowno) 1925. (Litauisch.)
In dieser Schrift sind mehrere Seiten Teichmüller gewidmet.

— Wiederholte Erwähnungen Teichmüllers in verschiedenen Aufsätzen, die im «Przeglad Filozoficzny» (Warschau) und im «Kwartalnik Filozoficzny» (Krakau) erschienen sind (polnisch). S. vor allem: «Eine Uebersicht der Entwicklung der ontologischen Spekulation» in «Kwartalnik Filos.» 1925 und «Die Gotteslehre Spinozas» im «Przeglad Filos» 1927.

— Erwähnungen Teichmüllers in der Zeitschrift «Der russische Gedanke» (Cohen, Bonn):
1. Jahrg., 2. Heft (1929), S. 205 (Teichmüller und Koslow), 207 (gegen Lutoslawski).

— Solowjews Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung. Kaunas (Kowno) 1932. Commentationes

ordinis philologorum universitatis Vytauti Magni, vol. IX. 497 S.
Erwähnungen Teichmüllers: S. 53 (als Vertreter der Konkret-idealistischen Philosophie werden aufgezählt Leibniz, Lotze, Renouvier, Hoene-Wronski, Cieszkowski, Lopatin, Teichmüller); S. 438 (Leibnizens Fortsetzer im 19. Jahrhundert: «Lotze, Lopatin und besonders Teichmüller»); S. 487 (Solowjew scheint Teichmüller nicht gekannt zu haben); S. 493 (gegen Lutoslawski).
Vgl. P. *Muckermann*, «Philosophie der All-Einheit», in «Auf der Gralswarte», 1932, S. 903 ff.; ferner Michael *Schabad*, «Moskau und Rom, Solowjews Mystik und Theologie», in «Literarische Blätter, Beilage zur Kölnischen Volkszeitung», Nr. 205 vom 30. Dezember 1932; Michael *Schabad*, «Solowjews mystischer Weg zum Katholizismus», «Vaterland» (Luzern) Nr. 294 vom 16. Dezember 1932.

— Teichmüllers personalistische Seinslehre.
Blätter für Deutsche Philosophie, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1935, 9. Band, Heft 2, S. 174—193.

— Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang. Sonderdruck aus der Zeitschrift «Eranus. Commentationes Societatis philosophicae Lituanae», Vol. IV. Kaunas 1938.

— S. ferner unter «Archiv f. spirit. Phil.».

Tanne: Von Pfarrer Tanne ist 1933 ein Aufsatz über Teichmüllers Religionsphilosophie erschienen. Näheres war hierüber nicht zu erfahren.

Tannery P.: L'éducation platonicienne. Revue philosophique, Bd. XII (S. 625) und XIII (S. 501) (französisch). Vgl. auch Bd. XX (S. 183).
Von Tannery kommen in den Bänden der Revue philosophique zwischen 1880 und 1885 viele Stellen in Betracht, etwa:
Nov. 1880 (N 11), S. 517 ff.
Dez. 1880 (N 12), S. 672.
März 1881 (N 3), S. 283 ff.
Aug. 1881 (N 8), S. 151 ff.
Dez. 1881 (N 12), S. 615 ff.
Jan. 1882 (N 1), S. 92—95 (über Lit. Fehden I).
Mai 1882 (N 5), S. 500 ff. (Anaximander).
Dez. 1882 (N 12), S. 618, 628, 634 (Anaximander).
Juni 1883 (N 6), S. 621, 631 (Anaximenes).
Sept. 1883 (N 9), S. 292 ff. (Heraklit).
Aug. 1885 (N 8), S. 183—193 (über Lit. Fehden II).

— Rezension über Chiapelli (Della interpretazione panteistica di Platone), Revue philosophique red. p. Ribot, 1882.
Vgl. Teichmüller, Metaph. X, XIX ff., XXIII.

— Pour l'histoire de la science hellène. 1886 (französisch). S. 10, 13, 88, 124, 136, 146, 171.
Vgl. zu Tannery: Lit. Fehden Bd. I, S. 298 f.; Bd. II, S. 356 Anm., 312 f.

— Gustav Teichmüller.
Archiv f. Gesch. der Philos., Bd. II, 3.
Nekrolog.

Tari: Appendice in Lettere Quattro alla Monografia Ente, Spirito e Reale. Neapel, Universitätsdruckerei, 1882. S. 102.

Tennmann Eduard: Die vierte Weltansicht als Grundlage der Philosophie des Christentums von S. Teichmüller. (Pfennigsdorfs «Geisteskampf der Gegenwart» 1928, N 10). S. 364—373.
Tennmann bespricht den «höchst wichtigen methodischen Grundsatz» von Teichmüller: «Spezifisch christlich kann nur sein, was in keiner anderen Religion oder Philosophie zu finden ist», ferner die Teichmüller-

sche Typologie der Weltansichten und dessen eigene, von Leibniz ausgehende Weltansicht.
Vgl. auch Pfennigsdorfs «Geisteskampf der Gegenwart» 1928, N 5.

— G. Teichmüllers Philosophie des Christentums. Dorpat (Tartu) 1931. Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis), B. XXII.1. In Kommission bei M. & H. Marcus, Breslau. X + 226 S.
Der erste Teil des Buches (S. 1—123) bietet die im Teichmüller-Archiv aufbewahrten «Vorlesungen über Philosophie des Christentums» (Kollegnachschrift), der zweite und dritte (bis S. 216) enthält Tennmanns «Anmerkungen», seine Darlegung der «Voraussetzungen zur Philosophie des Christentums nach dem System Teichmüllers» und des «Verhältnisses Teichmüllers zu neueren Vertretern des Christentums und der Philosophie». Die «Beilagen» sind authentischer Text von Teichmüller. Der Verfasser, Pfarrer und Professor in Dorpat, hat sich um die Erschließung des Teichmüllerschen Nachlasses und um die Propagierung der personalistischen Lehre Teichmüllers Verdienste erworben. Er setzt die Dorpater Ohse-Tradition fort und ist um das getreue Festhalten an der Teichmüllerschen Substanz-Seele pietätvoll bemüht. In der vorliegenden Monographie hielten wir es zwar für geboten, den theologischen Aspekt Teichmüllers von dem philosophischen zu trennen und nicht so sehr die Substanzmetaphysik als die «existentiell-ontologische» Fragestellung («Vom Ich und vom Sein» haben wir das zweite Kapitel betitelt) hervorzuheben. Auch mußten wir nicht nur den «Antiidealismus» (genau: Anti-Panlogismus) Teichmüllers betonen, sondern auch seine beinahe überschwengliche Lobpreisung der idealistischen Philosophie von Platon bis Hegel, sobald es gilt, sie gegen Materialismus und Positivismus in Schutz zu nehmen, vermerken, wie wir umgekehrt gegen die Versuche, Teichmüller einseitig im Sinne des Rationalismus und Formalapriorismus zu verstehen, Verwahrung einlegen mußten. Ungeachtet dieser und sonstiger Divergenzen stehen wir nicht an, den Wert der theologischen Ausführungen Tennmanns anzuerkennen.

Test Z.: The final science or spirituel materialism. New York/London, Funk & Wagnalls, 1885.
S. 11 f., 62 f. u. ö.

Theolog. Zeitschr. von Buchrucke u. Frank, 1890—91. Anzeige der «Psychologie und Logik».

Thormeyer Paul: Philosophisches Wörterbuch. 3° 1922.
S. 143 werden als Vertreter des theoretischen Personalismus angeführt: Leibniz, Lotze, Boström, Renouvier, Teichmüller, L. W. Stern.
S. 195: Leibnizens und Lotzes Einfluß auf Teichmüller.

Tocco Felice: Rezension über Alessandro Chiapellis «Su alcuni frammenti di Eraclito».
Arch. f. Gesch. der Philos. Bd. I (1888).
S. 468: Hervorhebung des Teichmüllerschen Einflusses auf Chiappelli.
Vgl. auch a. a. O. S. 592.

— Giornale Napol., Vol. II, Nuov. ser. 1879, S. 275—296.

— «Cultura» 1881 (1. Jahrg.), N 4.
Vgl. Lit. Fehden, Bd. I, S. 288; Bd. II, S. 17.

— Questioni Platoniche. Filosofia delle Scuole Italiane. Vol. 32, dic. 1885.

Torstrik: Rezension über Teichmüllers Aristotelische Forschungen I.
Literar. Centralblatt 1868, N 6, Febr., S. 134.
Vgl. über Aristotel. Forschungen II: Torstrik in der Allgem. Literaturzeitung für das katholische Deutschland, 1869, XVI Jahrgang., N 43, S. 344.

Troost: Anzeige von Charles Waddingtons Memoire sur l'authenticité des écrits de Platon (Paris 1886, Picard) in: Berliner Philolog. Wochenschrift (von Belger und Seyffert), N 42 vom 15. Oktober 1887, S. 1304.

Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 12° *(Oesterreich).*
Teil I (1926), Literatur-Anhang. Zu Teichmüller:
S. 22 (Parusie);
S. 36 («Studien», «Neue Studien», «Lit. Fehden»);
S. 47 (Xenophanes);
S. 62 (Schuster Simon);
S. 69 (Platon);
S. 104 (Aristoteles);
S. 112 (Aristoteles);
S. 114 (Parusie);
S. 119 (Aristoteles' Einteilung der Verfassungsformen).
Teil IV (1923).
S. 320 (Darwinismus);
S. 367 («Von den Lotze noch enger verwandten Denkern sind Teichmüller, welcher auch auf Nietzsche wirkte, und Julius Bergmann die bedeutendsten gewesen»);
S. 371—372 («... Teichmüller ist in seiner Bedeutung bisher nicht erkannt und nicht gewürdigt worden. Mehr als ihm selbst bewußt war, ist er Fortsetzer von Leibniz und Lotze gewesen, insbesondere durch seine Lehre vom Ich, die den Mittelpunkt seiner Philosophie ausmacht...»)
S. 709—710 (Angabe der folgenden Teichmüller-Literatur: Laas, Masci, Lutoslawski, Hanne, Müller, Radovanovic).
Teil V (1928).
S. 341 (Teichmüllers Einfluß auf Koslow).

Ulmer: Besprechung der «Unsterblichkeit der Seele» im Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern, 13. Jahrg., N 4 vom 24. Jan. 1888, S. 25 ff.
Vgl. *Döderlein, Langheinrich.*

Ulrici Hermann: Nachschrift zu Josef Schuchters Rezension über Teichmüllers «Wirkliche und scheinbare Welt». Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit., Bd. 82 (1883), S. 71—80.
S. ferner im 83. Bande der Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. (S. 225—245) Teichmüllers Antwort an Ulrici und Ulricis «Anmerkungen» zu dieser Antwort.

v. Ungern-Sternberg Arthur: Freiheit und Wirklichkeit. Schleiermachers philosophischer Reifeweg durch den deutschen Idealismus. Leopold Klotz, Gotha. 1931.
S. 226: Erwähnung Teichmüllers im Zusammenhang mit der Chronologie der Platonischen Schriften.
S. 385: Ungenaue Anführung des Titels von Teichmüllers «Literarischen Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr.».

Vaihinger Hans im «Die deutsche Philos. der Gegenwart in Selbstdarstellungen», Bd. II (1921), S. 5 (Erwähnung Teichmüllers zu Anaximander).

Vera Augusto: Platone e l'immortalità dell' anima. 1881.
Vera (1813—1885), stark von Hegel beeinflußt, kann sich mit der Behandlung des Aristoteles durch Teichmüller nicht befreunden, stimmt aber Teichmüller bei in der Frage der Unsterblichkeit bei Platon.
Vgl. Ed. *Zeller*, «Deut. Literaturzeitung» 1882, N 20 vom 20. Mai, mit Polemik gegen Teichmüller, und Teichmüllers Antwort Metaph. XXI ff.

Verweyen Johannes Maria: Wesen und Erscheinung. Kant-Studien 1915, Bd. 20, S. 280.
(Erwähnung des Nohlschen Aufsatzes über den Einfluß Teichmüllers auf Nietzsches Perspektivismus).

Volkelt Johannes: «Der Unsterblichkeitsglaube in der Gegenwart.» In der Wochenschrift «Die Literatur», herausgeg. von H. Riotte und Paul Wislicenus. April 1874, N 17.
S. 260 f. absprechende Aeußerungen über Teichmüllers «Unsterblichkeit der Seele».

Volkmann v. Volkmar Wilhelm: Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkt des Realismus. 1894—1895.
Nennung in der Literatur-Uebersicht.

Vorländer Karl: Geschichte der Philosophie. 5° 1919. Bd. II, S. 409.
(Teichmüller als zur Schule Lotzes gehörig erwähnt.)

Wach Joachim: Das Verstehen. Bd. III (1933), S. 37, Fußnote 5 («Einen eigenartigen ‚Perspektivismus' hatte schon Teichmüller vertreten»).

Wallace Edw.: Aristot. Psychology. Cambridge 1882 (englisch).

Walter: «Jenaer Literaturzeitung», September 1875, N 36, S. 629—630.

Wietzke Emil: Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs «Orthodoxie». Hoffmann und Reiber, Görlitz.

— Beruft sich auf Teichmüller in einem Bericht über eine religionsphilosophische Deutung von Ibsens Peer Gynt, «Bremer Nachrichten» vom 10. Nov. 1911.

Windelband Wilhelm: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 7° 1916.
S. 20, 83.

Wohlrab: Rezension über J. Ohses Schrift «zu Platons Charmides».
Literar. Centralbl. N 26 vom 25. Juni 1887, S. 885.

— Rezension über «Lit. Fehden» im «Literarischen Centralblatt».
Jahr und Nummer konnten nicht genau festgestellt werden.

Würtenberg G.: s. Grützner.

Wwedenski Alexej: Rezension über M. J. Karinskis Buch «Das Unbegrenzte Anaximanders». Woprossy phil. i psychol. 1891, Buch 9, S. 104—108 (russisch). — S. 106.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 97, 1890, S. 310.
Notiz über die Nichtbestätigung der Wahl Paul Natorps (Marburg) auf den durch den Tod erledigten Lehrstuhl Teichmüllers in Dorpat durch die russische Regierung und über die Beförderung J. Ohses zum Extraordinarius.

Zeller Eduard: Rezension über Chiapelli und Vera, «Deut. Literaturzeitung», N 20 vom 20. Mai 1882, S. 707.
Zeller rezensiert A. Veras «Platone e l'immortalità dell' anima» und A. Chiapellis «Dell' interpretazione panteistica di Platone». Zeller lehnt Vera, der sich in der Frage der Unsterblichkeit bei Platon für Teichmüller ausspricht, ab, lobt Chiapellis Aussetzungen an Teichmüller und kritisiert (indirekt) Teichmüllers «exegetische Willkür».
Vgl. Lit. Fehden Bd. II, S. III, 5, 131, sowie Metaph. S. XXI ff. (diese letzte Stelle von Teichmüller unter dem unmittelbaren Eindruck der Zellerschen Rezension und sehr bald nach ihrem Erscheinen geschrieben).

— Rezension auf J. Ohses Schrift «Zu Platons Charmides». Archiv f. Gesch. der Philos. Bd. I (1888), S. 420.
Gegen Ohses «abergläubisches Vertrauen auf Teichmüllersche Hypothesen».

— Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 11° 1914.
S. 65 (Zitierung der «Neuen Studien»), 158 (gegen Teichmüllers Leugnung der individuellen Unsterblichkeit bei Platon).

Ziehen Theodor: Leitfaden der physiologischen Psychologie, 1896.
S. 32 (Zitierung von Teichmüllers «Psych.» S. 66 ff., Sinnesempfindungen sind keine «Erkenntnis»), 153 (zur Assoziationspsychologie).

Zöckler O.: Ueber Aufgabe, Inhalt und Einteilung der Religionsphilosophie, mit besonderer Beziehung auf Teichmüller. «Evang. Kirchenzeitung» 1887, April, Nr. 16 und 17 (S. 330—333 resp. 354—358). Greifswald.
Hatte Lipsius (Theolog. Jahresbericht, Bd. 6, S. 325 ff.) der Religionsphilosophie Teichmüllers, die nicht eine konkrete Entwicklungsgeschichte der historischen Religionsformen, sondern eine ideale (schematische) Topik ihrer aufstellen will, vorgeworfen, sie verfahre hegelisch-konstruktiv, so gibt Zöckler (S. 354 ff.) wenigstens zu, daß auf diese Weise «durch Aufweisung frappanter Aehnlichkeiten zwischen geschichtlich weit auseinanderliegenden Formen ... auf nicht wenig Einzelheiten des Gesamtbereichs der Religionen ein lehrreiches Licht» falle.

Notiz.

Aus der angeführten Teichmüller-Literatur ist für das Studium der Teichmüllerschen Philosophie folgendes in deutscher Sprache *hervorzuheben:*

1. Eucken Rudolf: Rezension über «Religionsphilosophie». Gött. gel. Anz. 1888, N 16, S. 605—617.
2. Nohl Hermann: Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 149 (1913), S. 106—115.
3. Pfennigsdorf E.: Die erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundgedanken Teichmüllers. Theolog. Studien und Kritiken 1895, Heft 3, S. 530—586.
4. Tennmann Eduard: G. Teichmüllers Philosophie des Christentums, 1931. In Kommission bei M. & H. Marcus, Breslau.
5. Ueberweg - Oesterreichs Grundriß der Gesch. der Philos., Teil IV (1923), S. 371 f.

Nachtrag. Zu diesem hervorhebenswerten Teichmüller-Schrifttum hat sich 1938 eine weitere, liebevolle und kenntnisreiche Veröffentlichung gesellt: Wladimir Szylkarski, «Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang. Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers». Erstes Heft. Kaunas 1938.

Wichtig auch der 1939 erschienene erste Band des von Prof. Szylkarski herausgegebenen «Archivs für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte» (s. unser Literaturverzeichnis unter «Archiv» usw., sowie den Nachtrag zum Abschnitt C der Bibliographie).

Namenregister

(Vgl. auch das alphabetisch geordnete Autorenverzeichnis im Literatur-Anhang.)

Abälard 52.
Ambrosius 26.
Angelus Silesius 110, 112.
Anselm 52.
Aristipp 103.
Aristoteles 2, 5, 7, 9, 13, 18, 26, 30, 34 ff., 41 f., 52, 56, 66, **69 f.**, 88, **94 f.**, 104, 114 f., 119 f., 126.
Askoldow (= Alexejew) 8, 27.
Augustin 10, 26, 31, 41 f., 52, **85, 89,** 95.

Baader 15, 25.
Bachofen 8.
Baer K. E. v. 9, 87.
Baeumler 52.
Barth K. 112.
Beneke 34, 83, 103, 126, 132.
Benn 52.
Bergson 27.
Berkeley 31.
Bernoulli C. A. 19 f.
Bobrow 6, 8, 16, 25, 27 f., 52.
Boeckh 9.
Boehme 15, 25.
Boutroux 31, 51.
Brentano 72, 119.
Brueckner-Teichmüller A. und H. 9.
Bruno 31, 32.
Bunge G. 23.
Burckhardt J. 20.
Busch W. 13.

Carus 8, 127.
Casmann 19.
Chiappelli 52.
Chomjakow 26.
Cicero 58.
Cramer v. 9.
Curtius E. 9.
Cusanus 31.

Danilewski 23.
Darwin 15, 23, 37, 48.
Demokrit 56, 79.
Descartes 10, 31, 43, 56, 98, 117, 121, 123.
Dilthey 9, 17, 23, 98, 119.
Diogenes Laërtios 6.
Dionysius Areopagita 112.
Dorner 9.
Dostojewski 26, 42.
Dove 9.
Droßbach M. 32.
Dvorak M. 111.

Eckhart 25, 41.
Erdmann B. 49.
Eucken 9 f., 17, 22, 23.

Falckenberg 12.
Fichte 4, 67, 73, 89, 102, 109, 127.
Fischer F. 17.
Fortlage 117.
Frank S. 26 f.
Frauenstädt 6.
Friedmann H. 81.

Galiani 114.
Gassendus 31.
Goethe 24.
Gorgias 5.
Grisebach Eb. 106.
Gundolf 7.

Haeberlin 78, 114, 119, 123.
Hamann 103.
Harms F. 35, 125.
Hartmann Nik. 7.
Haupt 9.
Hegel 2, 4, 7, 11, 15, 25, 34, 41 f., 45, 47 f., 51 f., 73, **76,** 77, **79,** 89, 91, 95, 99, 107, 109, 114, 126 f., 132.
Hegesias 29.
Heidegger 38.
Heinemann F. 7.
Heintze M. 17, 22.
Helmholtz 12.
Henle 9.
Heraklit 36, 56.
Herbart 14, 31, 32, **36,** 41, 47, 57, **63,** 73, 98, 102 ff., **120 ff.,** 127, 132.
Herbertz 7.
Herder 103.
Heusler H. 17.
Hobbes 31, 103.
Hocks 11, 40, 51.
Hoeffding 81, 122 ff.
Hoelderlin 109.
Holbein 19 f.
Hoppe 98.
Hume 37, 129.
Husserl 100, 105.

Jacobi 24, 83, 103.
Jakowenko 26.
Jenny E. 20.
Jerusalem 103.
Joël K. 20, 42, 81, 83 f., 92, 108, 120.

Kant 4, 14, 24, 37, **38,** 39, 43 f., 47, 54, 56 ff., 65, **66,** 73, **74, 95,** 114, 121, **125,** 127, 131, 133.
Karneades 6.
Kepler 12.
Kierkegaard 42, 107, 123.
Kirchner 8.
Kirejewski 25, 26.
Klinkerfüß 9.
Klockner 117.
Koeppen 83
Koslow 8, 23, 27, 52, 117, 131.
Krause 47.

Laas 29, 37 f., 51, 53, 57 f., 125, 131.
Lachelier 124.
Lasson 128 ff.
Lazarus 36.
Leibniz 3, 6, 8, 15, 19 f., 23 f., 26 f., **30 ff.,** 35 f., 41 f., 44, **51,** 56 ff., 60, 73, 81, **82 f.,** 95, 98, 103, 123, 131, **132,** 133.
Lessing 24.
Lichtenberg G. Ch. 46.

Lipps 119.
Lipsius 52.
Locke 31, 56.
Loomans 128, 130.
Lopatin 23 f., 27.
Losski(j) 8, 27, 52.
Lotze 3, 8 f., 12, 14 f., 19, 23, 27, 31 f., 35 f., 41 ff., 47, 52 f., **67**, 80, 83, 98, 103 f., 117, 122 ff., 131.
Lullus 31.
Luther 78.
Lutoslawski 8 f., 16, 19, 25, 27 ff., 30, 52.

Maine de Biran 14, 34, 76, 83, 118, 122.
Mahnke 19.
Masci 52.
Maupertuis 14.
Melanchthon 108.
Meinecke 9.
Meyer L. 22.
Mitscherlich 9.
Mueller A. 117.
Mueller Joh. 9, 12, 68.

Nagel 12.
Natorp 29.
Nelson 127.
Nietzsche 2, 22 f., 32, 34, 42, 44 f., 50–53, 57, 81, **92**, 99, 111, 133.
Nitzsch 9.
Nohl 40, 51.

Oesterreich K. 53.
Ohse 12, 28 f., 49, 51 ff., 67, 117, 131 f.
Ortega y Gasset 81.

Parmenides 44, 56, 129.
Pascal 26.
Paulsen 38.
Pfennigsdorf 52 f.
Pfleiderer E. 103.
Pfleiderer O. 37.
Platon 4–7, 10 f., 13, 18, 31, 34–39, 41 f., 44 f., 52, 56, 67 f., 76 f., 88, **94 f.**, 99, 109, 114, 123, 129.
Plotin 31.
Protagoras 6.

Quenstedt 9.

Radovanovic 52.
Ranke 9.
Reiff 9, 132.
Rickert 107 f., 132.
Ritter H. 9.
Ritter K. 9.
Rohde E. 22.
Ruck 20.

Savigny 42.
Scheffler K. 111.
Scheler 7.
Schelling 15, 25, 103.
Schiefner 9.
Schleiermacher 112, 126.
Schlick 103.
Schmalenbach 32.
Schopenhauer 4, 6, 13 ff., 32, 40, 73, 81, 91, 132.
Schuchter 46.
Selver 31.
Siebeck 17, 22.
Siebert 8.
Skoworoda 24.
Sokrates 56 f., 98.
Solon 108.
Spencer 42.
Spinoza 4, 24, 31, 36, **76**, 103.
Stahl F. J. 9, 12, 25.
Steffensen-Burckhardt 17, 20.
Steiner G. 19.
Stephani 9.
Stirner 33.
Stoa 31.
Strauß (Victor v. Strauß und Torney) 52.
Stroux 18, 22.
Struempell L. 23, 63.
Struve H. v. 126.
Susemihl 52.
Szylkarski 8, 51 f.

Taine 127.
Tannery P. 28, 52.
Tauler 112.
Taurellus 18 f., 41.
Thales 56.
Teichmüller Anna 9, 46 f.
Teichmüller G. passim.
Tennmann Ed. 49, 51 ff., 89, 103, 117.
Tetens 83, 133.
Tocco 52.
Toennies 31.
Trachsel 22.
Trendelenburg 7, 9, 13, 18, 23, 28, 37, 44, 80, 98, 126.
Troxler 17.
Tschirnhaus 103.

Ueberweg 12.
Ulrici 15, 46, 103, 128 f.

Vischer F. T. 9.
Vischer W. 18 f., 21 f.
Volkelt 17.
Volkmann A. W. 12.
Vorbrodt 103.
Vorländer 8.

Waitz 9.
Weigel 25.
Weisse 83.
Wiskowatow 25.
Wolff Chr. 103, 121.
Worringer 111.
Wundt M. 38.
Wundt W. 31, 42, 67, 81, 124.
Wwedenski 27.

Xenophanes 43, 56 f., 88.

Zeller 40, 52.
Zöckler 52.

Nachschrift 1940

Das vorliegende Buch stellt die um mehr als die Hälfte gekürzte Fassung der Arbeit dar, die 1931 geschrieben und 1932 von der Basler Philosophischen Fakultät als Dissertation genehmigt worden war.

Die nämlichen äußeren Gründe, die die Drucklegung um acht Jahre verzögerten, machten die einschneidende Herabsetzung des Umfangs der gedruckten Fassung unausweichlich.

Der vollständige Text ist in Maschinenschrift auf der Basler Universitätsbibliothek und auf der Schweizerischen Landesbibliothek in Bern zugänglich.

Von zahlreichen längeren Fußnoten, philologischen Exkursen im Zusammenhang mit Teichmüllers Forschungen zur griechischen Philosophie, geistesgeschichtlichen Einzelheiten und Hinweisen auf verwandte Motive bei andern Denkern abgesehen, mußten, außer der sehr starken Straffung des referierenden Teils («Umriß der Lehre»), mehrere größere zusammenhängende Partien der ursprünglichen Fassung geopfert werden, u. a. die Ausführungen über Teichmüllers hochinteressante Auflehnung gegen die Hypostasierung des Nichts, über die Ideenlehre des Personalismus, über die Teichmüllersche Deutung der Zenonischen Paradoxien, über die Kontroversen Laas—Teichmüller und Teichmüller—Ulrici, über Teichmüllers Behandlung des Wahrheits- und des Wertproblems.

Von Weglassungen und ganz wenigen geringfügigen Zusätzen abgesehen, ist der ursprüngliche Wortlaut völlig unverändert geblieben. An den wesentlichen Thesen der vorliegenden Arbeit halte ich heute noch fest; dies und jenes würde ich heute natürlich anders formuliert haben.

Die Lehre Teichmüllers ist einfach wie alles Große: Kein Objekt und kein Akt ohne Subjekt. Der Bilderstürmer Teichmüller zerstört alle idealistischen und materialistischen Götzen. Sein Pathos und sein Ethos gelten der existierenden Seele. Sein Denken bewegt sich immer todwärts, und deshalb sehnt er sich nach dem unvergänglichen Leben. Das Ich will er schützen gegen die Allmacht des Allgemeinen und gegen den Zwang des Gegebenen. Er «sucht sich selbst», und das Ich ist ihm «in gewissem Sinne alles». Er ist der Innerlichsten einer, und wie Plotin (Enn. V 1, 1) ruft er die Seele, den verlorenen Sohn, zur Heimkehr auf.

Teichmüller bedeutet eine wichtige Station auf dem Wege vom monadologischen Spiritualismus zur existentiellen Ontologie. Vielleicht wird sich selbst diese, stark gekürzte Schrift im Sinne eines Hinweises auf einen erstrangigen, noch immer zu wenig bekannten, doch zuweilen verkannten Denker — einen echten, begnadeten Metaphysiker — als nicht ganz überflüssig erweisen.

Basel, im Juli 1940. M. Sch.

Curriculum vitae

Am 14. April (des Julianischen Kalenders) 1894 in Kischinew, der Hauptstadt der damals (und noch bis zum Ende des Weltkrieges) zu Rußland gehörenden Provinz Bessarabien, als Sohn des aus Wilna stammenden, in Kischinew praktizierenden Arztes Dr. med. Abraham M. Schabad und seiner Ehefrau Sara geb. Liwschitz geboren, besuchte ich, Michael Schabad, von 1903 bis 1912 das humanistische Gymnasium meiner Heimatstadt und bestand im Frühsommer 1912 die Reifeprüfung mit Auszeichnung. Im Herbst 1912 verließ ich Rußland und bezog die Leipziger Universität. Ich ließ mich gleichzeitig an der philosophischen und an der juristischen Fakultät immatrikulieren, verbrachte in Leipzig vier Semester (bis zum Ausbruch des Weltkriegs) und hörte bei (in alphabetischer Reihenfolge): Beer, Bücher, Ottmar Dittrich, Döllken, Ehrenberg, Flechsig, Klemm, Lamprecht, Otto Mayer, Metzger, Mitteis, Richard Schmidt, B. Schwarz, Rudolph Sohm, Strohal, Johannes Volkelt, Adolf Wach, Wilhelm Wundt. Hiernach verbrachte ich drei Semester an der juristischen Fakultät in Zürich, wo ich bei Georg Cohn, Egger, Fritz Fleiner, Ernst Hafter, Reichel und Emil Zürcher hörte. Auf Grund meiner Dissertation «Rechtsschutzanspruch und Urteil», die Adolf Wachs individualistische zivilprozeßrechtliche Theorie von dem subjektiven öffentlichen Recht des Staatsbürgers auf prozessualen Schutz seiner verletzten materialen Privatrechte gegen die universalistische, den Rechtsschutzanspruch leugnende, den Rechtsschutz ausschließlich auf Staatsinteressen zurückführende Theorie der Neuhegelianer verteidigte, Wachs zivilprozessuale Gedanken auf den Strafprozeß — mutatis mutandis — übertrug und eine dementsprechende logische Analyse des richterlichen Urteils darbot, und auf Grund der am 12. Februar 1916 abgelegten mündlichen Prüfung, wurde ich zum doctor iuris utriusque (mit dem Prädikate magna cum laude) promoviert. Im Herbst 1916 nahm ich eine Berufung als Dozent der russischen Literatur an die Handelshochschule St. Gallen, in Stellvertretung des krankheitshalber für ein Semester beurlaubten Lehrstuhlinhabers Prof. Polin, an und übte diese Lehrtätigkeit bis zum Sommer 1917 aus. Die mit den Ereignissen in Rußland zusammenhängende Aenderung der wirtschaftlichen Verhältnisse ließ die von meinem Zürcher Lehrer Prof. Emil Zürcher wiederholt angeregte Habilitierung in Zürich unausführbar und die Annahme eines journalistischen Rufes nach Bern unausweichlich erscheinen. Es folgten mehrere Jahre redaktioneller Betätigung, zunächst in Bern, seit 1921 in Basel, unterbrochen durch ausgedehnte Auslandsreisen im Auftrag einer Basler Tageszeitung. Das nie aufgegebene private philosophische Studium konnte ich erst nach dem Aufhören dieser

Reisen regelrecht fortsetzen. Im Herbst 1926 ließ ich mich an der philologisch-historischen Abteilung der Basler philosophischen Fakultät immatrikulieren. In den zwölf Basler Semestern hörte ich bei den Professoren Arthur Baumgarten, Heinrich Barth, Paul Häberlin, Karl Joël, Erwin Ruck und Herman Schmalenbach und nahm an etwa 30 philosophischen und psychologischen Seminarübungen teil. Am 4. Juli 1932 bestand ich hier in den Fächern Philosophie, Psychologie und Staatsrecht die mündliche Doktorprüfung mit dem Prädikate summa cum laude.

Den beiden Referenten, meinen verehrten Lehrern Prof. Karl *Joël* und Prof. Paul *Häberlin,* bin ich für genossenen philosophischen Unterricht, für mannigfache wissenschaftliche Förderung, aber auch für ihr persönliches Wohlwollen und andauerndes Interesse, zu unauslöschlichem Dank verpflichtet.

Dankerfüllt gedenke ich sodann des freundlichen Entgegenkommens und der wertvollen Förderung, die ich bei der treuen Nachlaßverwalterin Gustav Teichmüllers, seiner Tochter Frl. Anna *Teichmüller* in Mittelschreiberhau, und bei dem Teichmüller-Forscher Prof. Eduard *Tennmann* in Dorpat, mit dem mich die Tochter des Philosophen in Verbindung gebracht hatte, finden durfte. Durch vertrauensvolle Zugänglichmachung des unveröffentlichten Nachlasses Teichmüllers, durch geduldige Beantwortung meiner Anfragen, durch mühsames und zeitraubendes Auftreiben vergriffener Bücher, durch Mitteilungen und Zusendung bibliographischen Materials, nicht zuletzt auch durch ermunternden Zuspruch während des Ringens um das Verständnis Teichmüllers, haben mich Frl. Anna Teichmüller und Prof. Tennmann zu ihrem Schuldner gemacht.

Aufs herzlichste möchte ich ferner dem in Kowno (Litauen) tätigen verdienstreichen Teichmüller-Kenner Prof. Wladimir *Szylkarski* für die Zusendung seiner höchst schätzenswerten Schriften und für mehrere bibliographisch-literarische Hinweise, Herrn Lic. theol. Dr. h. c. Fritz *Lieb* in Bonn für die leihweise Ueberlassung verschiedener russischer Quellenschriften, Herrn Dr. *Huber,* Direktor des Basler Staatsarchivs, für die Erlaubnis, die auf Teichmüllers Amtstätigkeit in Basel bezüglichen Urkunden zu studieren und abzuschreiben, der Basler *Universitätsbibliothek* für Beschaffung und Vermittlung von Werken aus auswärtigen Beständen, so auch aus der Rubakinschen Bücherei in Lausanne, danken.

Basel, 1932.